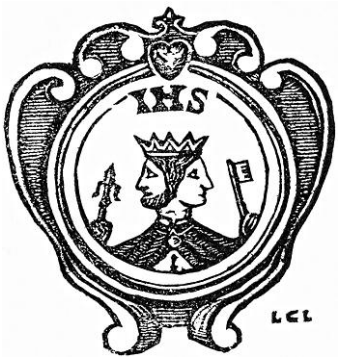
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1937

Table des articles

TRADITION ET TRANSMISSION 3
REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE 6
RITES ET CÉRÉMONIES 16
REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE 20
À PROPOS DE « MAGIE CÉRÉMONIELLE » 27
REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE 31
CONTRE LE MÉLANGE DES FORMES TRADITIONNELLES 39
LA TÉTRAKTYS ET LE CARRÉ DE QUATRE 42
INITIATION ET « PASSIVITÉ » 53
UN HIÉROGLYPHE DU PÔLE 57
INITIATION ET « SERVICE » 64
À PROPOS D' « ANIMISME » ET DE « CHAMANISME » 67
DU DOUBLE SENS DES SYMBOLES 77
RÉSIDUS PSYCHIQUES 81
LE CINQUIÈME VÊDA 91
TANTRISME ET MAGIE 96
CRÉATION ET MANIFESTATION 99
LA CAVERNE ET LE LABYRINTHE 105
L'ESPRIT DE L'INDE 115
LA CAVERNE ET LE LABYRINTHE 122
LE SENS DES PROPORTIONS 131
LE CŒUR ET LA CAVERNE 135

Études Traditionnelles — N^o 205, p. 5-9, janvier 1937

TRADITION ET TRANSMISSION

Il arrive souvent que des questions qui nous sont posées nous montrent la nécessité d'insister sur des points qui nous paraissaient suffisamment clairs pour n'avoir pas besoin de plus amples explications, et où nous n'aurions pas pensé qu'il pouvait se trouver matière à quelque objection méritant d'être examinée d'une façon plus spéciale. C'est ainsi que nous nous trouvons amené à préciser encore la notion même de la tradition : on nous fait remarquer, en effet, que le mot de « tradition », dans son acception étymologique, n'exprime en somme d'autre idée que celle de transmission ; nous l'avions d'ailleurs indiqué nous-mêmes, il y a assez longtemps déjà, au cours de nos études sur l'initiation[1], ce qui montre bien que, pour notre part, nous ne voyions là rien que de parfaitement normal et en accord avec l'application qui en est faite quand on parle de « tradition » au sens où nous l'entendons. Cependant, voici l'objection qu'on soulève à ce propos : n'importe quoi peut faire l'objet d'une transmission, y compris les choses de l'ordre le plus profane ; alors, pourquoi ne pourrait-on pas parler tout aussi bien de « tradition » pour tout ce qui est ainsi transmis, quelle qu'en soit la nature, au lieu de restreindre l'emploi de ce mot au seul domaine que nous pouvons appeler « sacré » ?

Nous devons faire tout d'abord une remarque importante, et qui réduit déjà beaucoup la portée de cette question : c'est que, si l'on se reportait aux origines, celle-ci n'aurait pas à se poser, la distinction qu'elle implique étant alors inexistante. En effet, il n'y a pas proprement un domaine profane, auquel un certain ordre de choses appartiendrait par sa nature même ; il y a seulement, en réalité, un point de vue profane qui n'est, comme nous l'avons souvent expliqué, que la conséquence et le produit d'une sorte de dégénérescence, résultant elle-même de la marche descendante du cycle humain et de son éloignement graduel de l'état principiel. Donc, antérieurement à cette dégénérescence, c'est-à-dire en somme dans l'état normal de l'humanité non encore déchue, on peut dire que tout avait véritablement un caractère traditionnel, parce que tout était envisagé dans sa dépendance essentielle à l'égard des principes et en conformité avec ceux-ci, de telle sorte qu'une activité profane, c'est-à-dire séparée de ces mêmes principes et les ignorant, eût été quelque chose d'inconcevable, même pour ce qui relève de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la « vie ordinaire », ou du moins pour ce qui pouvait y correspondre alors, et à plus forte raison pour ce qui est des sciences, des arts et des métiers, pour lesquels ce caractère traditionnel s'est maintenu beaucoup plus tard et se retrouve encore dans toute civilisation de type normal, si bien qu'on pourrait dire que leur conception profane est exclusivement propre à la

[1] *De la transmission initiatique* (n^o de décembre 1932).

seule civilisation moderne, qui ne représente elle-même, au fond, que l'ultime degré de la dégénérescence dont nous venons de parler.

Si maintenant nous considérons l'état de fait postérieur à cette dégénérescence, nous pouvons nous demander pourquoi l'idée de tradition y exclut ce qui est désormais traité comme d'ordre profane, c'est-à-dire ce qui n'a plus de lien conscient avec les principes, pour ne s'appliquer qu'à ce qui a gardé son caractère originel, avec l'aspect « transcendant » qu'il comporte. Il ne suffit pas de constater que l'usage l'a voulu ainsi, du moins tant que ne s'étaient pas encore produites les confusions et les déviations toutes modernes sur lesquelles nous avons précédemment attiré l'attention ; il est vrai que l'usage modifie souvent le sens premier des mots, et qu'il peut notamment y ajouter ou en retrancher quelque chose ; mais cela même doit avoir aussi sa raison d'être, et, surtout dans un cas comme celui dont il s'agit ici, cette raison ne peut pas être indifférente. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que ce fait n'est pas limité aux seules langues qui emploient ce mot latin de « tradition » ; en hébreu, le mot *qabbalah*, qui a exactement le même sens de transmission, est pareillement réservé à la désignation de la tradition telle que nous l'entendons, et même, plus strictement encore, de sa partie ésotérique et initiatique, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus « intérieur » et de plus élevé dans cette tradition, de ce qui en constitue en quelque sorte l'esprit même ; et cela encore montre bien qu'il doit y avoir là quelque chose de plus important et de plus significatif qu'une simple question d'usage au sens où on peut l'entendre quand il s'agit seulement de modifications quelconques du langage courant.

En premier lieu, il y a déjà une indication qui résulte immédiatement de ceci, que, comme nous le disions tout à l'heure, ce à quoi s'applique le nom de tradition, c'est ce qui est en somme, dans son fond même, sinon forcément dans son expression extérieure, resté tel qu'il était à l'origine ; il s'agit donc bien là de quelque chose qui a été transmis, pourrait-on dire, d'un état antérieur de l'humanité à son état présent. En même temps, on peut remarquer que le caractère « transcendant » de tout ce qui est traditionnel implique aussi une transmission dans un autre sens, partant des principes mêmes pour se communiquer à l'état humain ; et ce sens rejoint d'une certaine façon et complète évidemment le précédent. On pourrait même, en reprenant ici les termes que nous avons employés ailleurs pour exposer le symbolisme de la croix, parler à la fois d'une transmission « verticale », du supra-humain à l'humain, et d'une transmission « horizontale » à travers les états ou les stades successifs de l'humanité : la transmission verticale est d'ailleurs essentiellement« intemporelle », la transmission horizontale seule impliquant une succession chronologique. Ajoutons encore que la transmission verticale, qui est telle quand on l'envisage de haut en bas comme nous venons de le faire, devient, si on la prend au contraire de bas en haut, une « participation » de l'humanité aux réalités de l'ordre principiel, participation qui, en effet, est précisément assurée par la tradition sous toutes ses formes, puisque c'est là ce par quoi l'humanité est mise en rapport effectif et conscient avec ce qui lui est supérieur.

Il y a encore autre chose : au caractère de « transcendance » qui appartient essentiellement aux principes, et dont tout ce qui y est effectivement rattaché participe par là-même à quelque degré, s'ajoute un caractère de « permanence » qui exprime l'immutabilité de ces mêmes principes, et qui se communique pareillement, dans toute la mesure du possible, à leurs applications, alors même que celles-ci se réfèrent à des domaines contingents. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que la tradition ne soit pas susceptible d'« adaptations » conditionnées par certaines circonstances : mais, sous ces modifications, la permanence est toujours maintenue quant à l'essentiel ; et, même lorsqu'il s'agit de contingences, ces contingences comme telles sont en quelque sorte dépassées et « transformées » par le fait même de leur rattachement aux principes. Au contraire, quand on se place au point de vue profane, qui se caractérise, d'une façon qui ne peut d'ailleurs être que toute négative, par l'absence d'un tel rattachement, on est, si l'on peut dire, dans la contingence pure, avec tout ce qu'elle comporte d'instabilité et de variabilité incessante, et sans aucune possibilité d'en sortir ; c'est en quelque sorte le « devenir » réduit à lui-même, et il n'est pas difficile de se rendre compte qu'en effet les conceptions profanes de toute nature sont soumises à un changement continuel, non moins que les façons d'agir qui procèdent du même point de vue, et dont ce qu'on appelle la « mode » représente l'image la plus frappante à cet égard, On peut conclure de là que la tradition comprend non seulement tout ce qui vaut d'être transmis, mais même tout ce qui peut l'être véritablement, puisque le reste, ce qui est dépourvu de caractère traditionnel et qui, par conséquent, tombe dans le point de vue profane, est dominé par le changement au point que toute transmission devient bientôt un « anachronisme » pur et simple, ou une « superstition », au sens étymologique du mot, qui ne répond plus à rien de réel ni de valable.

On doit maintenant comprendre pourquoi tradition et transmission peuvent être regardées, sans aucun abus de langage, comme presque synonymes ou équivalentes, ou pourquoi, tout au moins, la tradition, sous quelque rapport qu'on l'envisage, constitue ce qu'on pourrait appeler la transmission par excellence. D'autre part, si cette idée de transmission est si essentiellement inhérente au point de vue traditionnel que celui-ci ait pu en tirer légitimement sa désignation même, tout ce que nous avons dit de la nécessité d'une transmission régulière pour ce qui appartient à cet ordre traditionnel, et plus particulièrement à l'ordre initiatique qui en est partie intégrante ct même « éminente », s'en trouve encore renforcé et en acquiert même une sorte d'évidence immédiate qui devrait, au regard de la plus simple logique, et sans même faire appel à des considérations plus profondes, rendre décidément impossible toute contestation sur ce point, où d'ailleurs les organisations « pseudo-initiatiques » ont seules intérêt, parce que cette transmission leur fait défaut, à entretenir l'équivoque et la confusion.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 205, p. 31-40, janvier 1937

REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer que la plupart des sciences profanes, les seules que les modernes connaissent ou que même ils conçoivent comme possibles, ne représentent en réalité que de simples résidus dénaturés des anciennes sciences traditionnelles, en ce sens que c'est la partie la plus inférieure de celles-ci qui, ayant cessé d'être mise en relation avec les principes, et ayant perdu par là sa véritable signification originelle, en est arrivée à prendre un développement indépendant et à être regardée comme une connaissance se suffisant à elle-même. Les mathématiques modernes ne font pas exception sous ce rapport, si on les compare à ce qu'étaient pour les anciens la science des nombres et la géométrie ; et, quand nous parlons ici des anciens, il faut y comprendre même l'antiquité « classique », comme la moindre étude des théories pythagoriciennes et platoniciennes suffit à le montrer, ou le devrait tout au moins s'il ne fallait compter avec l'extraordinaire incompréhension de ceux qui prétendent aujourd'hui les interpréter ; si cette incompréhension n'était aussi complète, comment pourrait-on soutenir, par exemple, l'opinion d'une origine « empirique » des sciences dont il s'agit, alors que, en réalité, elles apparaissent au contraire d'autant plus éloignées de tout « empirisme » qu'on remonte plus haut, ainsi qu'il en est d'ailleurs également pour toute autre branche de la connaissance ?

Les mathématiciens, à l'époque moderne, semblent en être arrivés à ignorer ce qu'est véritablement le nombre, car ils réduisent toute leur science au calcul, qui est pour eux un simple ensemble de procédés plus ou moins artificiels, ce qui, en somme, revient à dire qu'ils remplacent le nombre par le chiffre ; du reste, cette confusion du nombre avec le chiffre est tellement répandue de nos jours qu'on pourrait la retrouver à chaque instant jusque dans les expressions du langage courant. Or, le chiffre n'est proprement rien de plus que le vêtement du nombre ; nous ne disons pas même son corps, car c'est plutôt la forme géométrique qui, à certains égards, peut être légitimement considérée comme le véritable corps du nombre, ainsi que le montrent les théories des anciens sur les polygones et les polyèdres, mis en rapport direct avec le symbolisme des nombres. Nous ne voulons pas dire, cependant, que les chiffres mêmes soient des signes entièrement arbitraires, dont la forme n'aurait été déterminée que par la fantaisie d'un ou de plusieurs individus ; il doit en être des caractères numériques comme des caractères alphabétiques, dont ils ne se distinguent d'ailleurs pas dans certaines langues, et on peut appliquer aux uns aussi bien qu'aux autres la notion d'une origine hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique ou symbolique, qui vaut pour toutes les écritures sans exception.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les mathématiciens emploient dans leur notation des symboles dont ils ne connaissent plus le sens, et qui sont comme des

vestiges de traditions oubliées ; et ce qui est le plus grave, c'est que non seulement ils ne se demandent pas quel peut être ce sens, mais que même ils semblent ne pas vouloir qu'il y en ait un, En effet, ils tendent de plus en plus à regarder toute notation comme une simple « convention », par quoi ils entendent quelque chose qui est posé d'une façon tout arbitraire, ce qui, au fond, est une véritable impossibilité, car on ne fait jamais une convention sans avoir quelque raison de la faire, et de faire précisément celle-là plutôt que toute autre : c'est seulement à ceux qui ignorent cette raison que la convention peut paraître arbitraire, et c'est bien ce qui se produit ici. En pareil cas, il n'est d'ailleurs que trop facile de passer de l'usage légitime et valable d'une notation à un usage illégitime, qui ne correspond plus à rien de réel, et qui peut même être parfois tout à fait illogique ; cela peut sembler étrange quand il s'agit d'une science comme les mathématiques, qui devrait avoir avec la logique des liens particulièrement étroits et pourtant il n'est que trop vrai qu'on peut relever de multiples illogismes dans les notions mathématiques telles qu'elle sont envisagées communément.

Un des exemples les plus frappants de ces notions illogiques, c'est celui du prétendu infini mathématique, qui, comme nous l'avons amplement expliqué en d'autres occasions, n'est et ne peut être en réalité que l'indéfini ; et il ne faudrait pas croire que cette confusion de l'infini et de l'indéfini se réduit à une simple question de mots. Ce que les mathématiciens représentent par le signe ∞ ne peut en aucune façon être l'Infini entendu dans son vrai sens ; ce signe ∞ lui-même est une figure fermée, donc visiblement finie, tout aussi bien que le cercle dont certains ont voulu faire un symbole de l'éternité, tandis qu'il ne peut être qu'une figuration d'un cycle temporel, indéfini seulement dans son ordre, c'est-à-dire de ce qui s'appelle proprement la perpétuité ; et il est facile de voir que cette confusion de l'éternité et de la perpétuité s'apparente étroitement à celle de l'infini et de indéfini. En fait, l'indéfini n'est qu'un développement du fini ; mais de celui-ci on ne peut faire sortir l'Infini, qui d'ailleurs ne saurait être quantitatif, pas plus qu'il ne saurait être quoi que ce soit de déterminé, car la quantité, n'étant qu'un mode spécial de réalité, est essentiellement limitée par lui-même. D'autre part, l'idée d'un nombre infini, c'est-à-dire, suivant la définition qu'en donnent les mathématiciens, d'un nombre qui serait plus grand que tout autre nombre, est une idée contradictoire en elle-même, car, si grand que soit un nombre N, le nombre N + I sera toujours plus grand, en vertu de la loi même de formation de la série indéfinie des nombres ; et de cette contradiction en découlent beaucoup d'autres, comme l'ont d'ailleurs remarqué certains philosophes qui pourtant n'ont pas toujours bien vu la véritable portée de cette argumentation, car il en est qui ont cru pouvoir appliquer à l'Infini métaphysique même ce qui ne porte que contre le faux infini mathématique, commettant encore ainsi, bien qu'en sens contraire, la même confusion que leurs adversaires. Il est évidemment absurde de vouloir définir l'Infini, car toute définition est nécessairement une limitation, comme les mots mêmes le disent assez clairement, et l'Infini est ce qui n'a pas de limites ; chercher à le faire entrer dans une formule, c'est-à-dire en somme à le revêtir d'une forme, c'est s'efforcer de faire entrer le Tout universel dans un des éléments les plus infimes qui sont

compris en lui, ce qui est manifestement impossible ; enfin, concevoir l'Infini comme une quantité, ce n'est pas seulement le borner comme nous venons de le dire, mais c'est encore, par surcroît, le concevoir comme susceptible d'augmentation ou de diminution, ce qui n'est pas moins absurde. Avec de semblables considérations, on en arrive vite à envisager plusieurs infinis qui coexistent sans se confondre ni s'exclure, des infinis qui sont plus grands ou plus petits que d'autres infinis, et même, l'infini ne suffisant plus, on invente le « transfini », c'est-à-dire le domaine des nombres plus grands que l'infini : autant de mots, autant d'absurdités, même au regard de la simple logique élémentaire. C'est à dessein que nous parlons ici d'« invention », car, si les réalités de l'ordre mathématique ne peuvent, comme toutes les autres réalités, qu'être découvertes et non pas inventées, il est clair qu'il n'en est plus de même quand on se laisse entraîner, par le fait d'un « jeu » de notation, dans le domaine de la fantaisie pure ; mais comment pourrait-on espérer faire comprendre cette différence à des mathématiciens qui s'imaginent volontiers que toute leur science n'est et ne doit être rien d'autre qu'une « construction de l'esprit humain », ce qui, assurément, la réduirait, si on devait les en croire, à n'être que bien peu de chose en vérité ?

Ce que nous avons dit pour l'infiniment grand, ou soi-disant tel, est également vrai pour ce qu'on appelle non moins improprement l'infiniment petit : si petit que soit un nombre $\frac{I}{N}$, le nombre $\frac{I}{N+I}$ sera encore plus petit ; nous reviendrons par la suite sur le sens qu'il convient d'attribuer exactement à cette notation. Il n'y a donc en réalité ni infiniment grand ni infiniment petit, mais on peut envisager la suite des nombres comme croissant ou décroissant indéfiniment, de sorte que le prétendu infini mathématique n'est bien que l'indéfini, qui, redisons-le encore, procède du fini et lui est, par conséquent, toujours réductible. L'indéfini est donc encore fini, c'est-à-dire limité ; même si nous n'en connaissons pas les limites ou si nous sommes incapables de les déterminer, nous savons cependant que ces limites existent, car tout indéfini n'est qu'un certain ordre de choses, qui est borné par l'existence même d'autres choses en dehors de lui. Par là-même, on peut évidemment envisager une multitude d'indéfinis ; on peut même les ajouter les uns aux autres, ou les multiplier les uns par les autres, ce qui conduit naturellement à la considération d'indéfinis de grandeur inégale, et même d'ordres différents d'indéfinité, que ce soit dans le sens croissant ou dans le sens décroissant. Il est facile de comprendre par là ce que signifient réellement les absurdités que nous signalions tout à l'heure, et qui cessent d'être des absurdités lorsqu'on remplace le prétendu infini mathématique par l'indéfini ; mais il est bien entendu que tout ce qu'on peut obtenir ainsi, aussi bien que le fini ordinaire dont il n'est jamais qu'une extension, est sans aucun rapport avec l'Infini, et est toujours rigoureusement nul vis-à-vis de celui-ci. En même temps, ces considérations montrent aussi d'une façon précise l'impossibilité d'arriver à la synthèse par l'analyse : on aura beau ajouter successivement les uns aux autres un nombre indéfini d'éléments, on n'obtiendra jamais le Tout, parce que le Tout est infini, et non pas indéfini ; on ne peut pas le concevoir autrement que comme infini, car il ne pourrait être limité que

par quelque chose qui lui serait extérieur, et alors il ne serait plus le Tout ; si l'on peut dire qu'il est la somme de tous ses éléments, c'est seulement à la condition d'entendre ce mot de somme au sens d'intégrale, et une intégrale ne se calcule pas en prenant ses éléments un à un ; si même on pouvait supposer qu'on soit arrivé à parcourir analytiquement un ou plusieurs indéfinis, on n'aurait pas pour cela avancé d'un pas au point de vue universel, et on serait toujours exactement au même point par rapport à l'Infini. Tout ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à des domaines autres que celui de la quantité ; et la conséquence qui en résulte immédiatement, c'est que la science profane, dont les points de vue et les méthodes sont exclusivement analytiques, est par là-même incapable de dépasser certaines limitations ; l'imperfection, ici, n'est pas inhérente simplement à son état présent, comme certains voudraient le croire, mais bien à sa nature même, c'est-à-dire, en définitive, à son défaut de principes.

Nous avons dit que la série des nombres peut être considérée comme indéfinie dans les deux sens, croissant et décroissant ; mais cela demande encore quelque explication, car une objection peut se présenter immédiatement : c'est que le nombre véritable, ce qu'on pourrait appeler le nombre pur, est essentiellement le nombre entier ; et la série des nombres entiers, partant de l'unité, va en croissant indéfiniment, mais elle se développe tout entière dans un seul sens, et ainsi l'autre sens opposé, celui de l'indéfiniment décroissant, ne peut y trouver sa représentation. Cependant, on a été amené à considérer diverses sortes de nombres, autres que les nombres entiers ; ce sont là, dit-on habituellement, des extensions de l'idée de nombre, et cela est vrai d'une certaine façon ; mais, en même temps, ces extensions en sont aussi des altérations, et c'est là ce que les mathématiciens semblent oublier trop facilement, parce que leur « conventionnalisme » leur en fait méconnaître l'origine et la raison d'être. En fait, les nombres autres que les nombres entiers se présentent toujours, avant tout, comme la figuration du résultat d'opérations qui sont impossibles quand on s'en tient au point de vue de l'arithmétique pure, celle-ci n'étant en toute rigueur que l'arithmétique des nombres entiers ; mais ce n'est pas arbitrairement qu'on en vient à considérer ainsi le résultat de telles opérations, au lieu de se borner à les regarder simplement comme impossibles ; c'est, d'une façon générale, en conséquence de l'application qui est faite du nombre, quantité discontinue, à la mesure de grandeurs qui, comme les grandeurs spatiales par exemple, sont de l'ordre de la quantité continue. Entre ces modes de la quantité, il y a une différence de nature telle que la correspondance de l'un à l'autre ne saurait s'établir parfaitement ; pour y remédier dans une certaine mesure, on cherche à réduire en quelque sorte les intervalles de ce discontinu qui est constitué par la série des nombres entiers, en introduisant entre ses termes d'autres nombres tels que les nombres fractionnaires et incommensurables, qui n'auraient aucun sens en dehors de cette considération. Il faut dire d'ailleurs que, malgré cela, il subsiste toujours forcément quelque chose de la nature essentiellement discontinue du nombre, qui ne permet pas qu'on obtienne ainsi un équivalent parfait du continu ; on peut réduire les intervalles autant qu'on le veut, c'est-à-dire en somme les réduire indéfiniment, mais non pas

les supprimer ; on est donc amené encore ici à envisager un certain aspect de l'indéfini, et ceci pourrait trouver son application dans un examen des principes du calcul infinitésimal, mais ce n'est pas là ce que nous nous proposons présentement.

Sous ces réserves et dans ces conditions, on peut admettre certaines de ces extensions de l'idée de nombre auxquelles nous venons de faire allusion, et leur donner ou plutôt leur restituer une signification légitime ; c'est ainsi que nous pouvons envisager notamment les inverses des nombres entiers, représentés par des symboles de la forme $\frac{1}{n}$, et qui formeront la série indéfiniment décroissante, symétrique de la série indéfiniment croissante des nombres entiers. Il faut encore remarquer que, bien que le symbole $\frac{1}{n}$ puisse évoquer l'idée des nombres fractionnaires, les nombres dont il s'agit ne sont pas définis ici comme tels ; il nous suffit de considérer les deux séries comme constituées par des nombres respectivement plus grands et plus petits que l'unité, c'est-à-dire comme deux ordres de grandeurs qui ont en celle-ci leur commune limite, en même temps qu'ils peuvent être regardés l'un et l'autre comme également issus de cette unité, qui est véritablement la source première de tous les nombres. Puisque nous avons parlé des nombres fractionnaires, nous ajouterons à ce propos que la définition qu'on en donne ordinairement est encore absurde ; les fractions ne peuvent pas être des « parties de l'unité », comme on le dit, car l'unité véritable est nécessairement indivisible et sans parties ; arithmétiquement, un nombre fractionnaire ne représente rien d'autre que le quotient d'une division impossible ; mais cette absurdité provient d'une confusion entre l'unité arithmétique et ce qu'on appelle les « unités de mesure », qui ne sont telles que conventionnellement, et qui sont en réalité des grandeurs d'autre sorte que le nombre. L'unité de longueur, par exemple, n'est qu'une certaine longueur choisie pour des raisons étrangères à l'arithmétique et à laquelle on fait correspondre le nombre I afin de pouvoir mesurer par rapport à elle toutes les autres longueurs ; mais, par sa nature même de grandeur continue, toute longueur, fût-elle représentée ainsi numériquement par l'unité, n'en est pas moins toujours et indéfiniment divisible ; on pourra donc, en lui comparant d'autres longueurs, avoir à considérer des parties de cette unité de mesure, mais qui ne seront aucunement pour cela des parties de l'unité arithmétique ; et c'est seulement ainsi que s'introduit réellement la considération des nombres fractionnaires, comme représentation de rapports entre des grandeurs qui ne sont pas exactement divisibles les unes par les autres. La mesure d'une grandeur n'est en effet pas autre chose que 1'expression numérique de son rapport à une autre grandeur de même espèce prise comme unité de mesure, c'est-à-dire au fond comme terme de comparaison ; et on voit par là que toute mesure est essentiellement fondée sur la division, ce qui pourrait donner lieu encore à d'autres observations importantes, mais qui sont en dehors de notre sujet.

Cela dit, nous pouvons revenir à la double indéfinité numérique constituée, dans le sens croissant, par la série des nombres entiers, et, dans le sens décroissant, par celle de leurs inverses ; ces deux séries partent l'une et l'autre de l'unité, qui

seule est à elle-même son propre inverse, puisque $\frac{\mathrm{I}}{\mathrm{I}} = \mathrm{I}$. Il y à d'ailleurs autant de nombres dans une des séries que dans l'autre, de sorte que, si l'on considère ces deux ensembles indéfinis comme formant une suite unique, on pourra dire que l'unité occupe exactement le milieu dans cette suite des nombres ; en effet, à tout nombre *n* de l'une des séries correspond dans l'autre série un nombre $\frac{\mathrm{I}}{n}$, tel que $n \times \frac{\mathrm{I}}{n} = \mathrm{I}$; l'ensemble des deux nombres inverses, se multipliant l'un par l'autre, reproduit l'unité. Si l'on voulait, pour généraliser davantage, introduire les nombres fractionnaires, au lieu de considérer seulement la série des nombres entiers et celle de leurs inverses comme nous venons de le faire, rien ne serait changé à cet égard : on aurait d'un côté tous les nombres plus grands que l'unité, et de l'autre tous les nombres plus petits que l'unité ; ici, encore, à tout nombre $\frac{a}{b} > \mathrm{I}$, il correspondrait dans l'autre groupe un nombre inverse $\frac{b}{a} < \mathrm{I}$, et réciproquement, de telle façon que $\frac{a}{b} \times \frac{b}{a} = \mathrm{I}$, et ainsi il y aurait toujours exactement autant de nombres dans l'un et dans l'autre de ces deux groupes indéfinis séparés par l'unité. On peut dire encore que l'unité, occupant le milieu, correspond à l'état d'équilibre parfait, et qu'elle contient en elle-même tous les nombres, qui sont issus d'elle par couples de nombres inverses ou complémentaires, chacun de ces couples constituant, du fait de ce complémentarisme, une unité relative en son indivisible dualité ; nous développerons par la suite les conséquences qu'impliquent ces diverses considérations.

(*À suivre*).

René Guénon.

LES LIVRES

Francis Warrain — *L'Œuvre philosophique de Hoené Wronski : textes, commentaires et critique ; Tome II : Architectonique de L'Univers* (Librairie Véga, Paris). Ce second volume, conçu suivant la même méthode que le premier dont nous avons rendu compte en son temps, contient ce qui se rapporte à la fameuse « Loi de Création » de Wronski, et aux applications que celui-ci en a faites à de multiples « systèmes de réalité », qu'il fait dériver de ce qu'il appelle le « Prototype de l'Univers ». Tout cela ne fait en somme que confirmer ce que nous avons déjà dit : il est impossible de voir là autre chose qu'une philosophie, et même une philosophie particulièrement « systématique », avec toutes les limitations que cela implique ; c'est une construction fort ingénieuse, assurément, mais encore plus artificielle ; l'Univers ne saurait se laisser réduire ainsi en schémas et en tableaux ! S'il fallait encore une preuve que Wronski n'a rien d'un ésotériste, nous la trouverions dans ce qu'il dit à propos du symbolisme des nombres, dont il n'envisage la valeur qu'à un point de vue des plus restreints, et qu'il rapporte simplement à un « vague pressentiment » que les anciens auraient eu de sa propre « Loi de Création » ; dans ces conditions, tout rapprochement qu'on peut faire de ses théories avec les conceptions traditionnelles de la Kabbale et du Pythagorisme nous semble bien peu fondé… Il est vrai que, d'autre part, Wronski lui-même fait une place à des principes qu'il appelle « ésotériques », et qu'il laisse sans désignation ; mais, quelle que soit l'interprétation qu'on pourra essayer d'en donner, il est bien évident que ce n'est là qu'une « façon de parler » qui n'a rien à voir avec la notion d'un véritable ésotérisme entendu traditionnellement. Sans entrer dans d'autres détails qui nous mèneraient trop loin, nous signalerons seulement encore la curieuse façon dont Wronski prétend « construire » l'histoire de l'humanité ; ce sont là des vues individuelles du genre de celles de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, et on serait bien en peine d'y découvrir la moindre trace d'une connaissance des vraies « lois cycliques » ou de toute autre donnée authentiquement traditionnelle.

Firmin Ladet — *Méditations sur l'Omnitude* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). Quoi qu'on ait à dire, nous ne pensons pas qu'il y ait jamais intérêt à recourir à des singularités typographiques, non plus qu'à une terminologie bizarre ou inusitée ; c'est là, à notre avis, un des principaux défauts de ce gros ouvrage, et il en a encore un autre qui n'est pas moins fâcheux : il n'est composé en réalité que d'une série de maximes et de réflexions qui, d'un bout à l'autre, se suivent sans aucune division, sans aucun classement selon les sujets auxquelles elles se rapportent ; comment serait-il possible de s'y reconnaître au milieu de tout cela ? Il y a pourtant là, sur l'Être, l'Unité, l'Identité, etc., des pensées très dignes d'intérêt, inspirées souvent du néo-platonisme, quelquefois même des doctrines hindoues ; il en est aussi qui, nous ramenant sans transition aux domaines les plus contingents, « détonnent » étrangement à côté de celles-là ; et il en est encore d'autres qui ne reposent que sur des rapprochements verbaux parfois fort contestables, sans parler de celles dont nous devons avouer franchement que le sens nous échappe tout à

fait… Si l'auteur pouvait grouper en quelques chapitres ce qu'il y a de vraiment essentiel dans ses « méditations », en l'exprimant sous une forme plus claire et moins compliquée, et en éliminant aussi les « redites » trop nombreuses, nous sommes sûr que ses lecteurs ne manqueraient pas de lui en être grandement reconnaissants !

G. P. Scarlata — *Il trattato sul volgare di Dante* (Stabilimento grafico « Carnia », Tolmezzo). Dans cette brochure (extraite de la *Rivista Letteraria*), l'auteur du livre *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, auquel nous avons jadis consacré ici un article (n° de juillet 1932), revient sur la signification qu'il convient de reconnaître au traité *De vulgari eloquio* (ou *De vulgaris eloquentiae doctrina*) de Dante, envisagé principalement dans ses rapports avec la poésie des « Fidèles d'Amour ». Il se déclare d'accord avec nous quand nous disons que ceux-ci ne furent jamais ni une « secte » ni une « société » ; mais il ne semble pas avoir entièrement compris quel fut leur véritable caractère, puisque, tout en regardant le traité en question comme un « commentaire » à leur poésie, il veut y voir un contenu non pas initiatique, mais seulement historique et politique. À vrai dire, il n'y a là aucune incompatibilité, si l'on songe que, à l'époque de Dante, l'histoire et la politique étaient encore tout autre chose que ce qu'elles sont devenues dans les conceptions purement profanes du monde moderne ; et, si le *volgare illustre* est vraiment « l'écriture à quatre sens », pourquoi s'arrêter aux sens les plus extérieurs ? Que Dante, là comme dans ses autres œuvres, ait eu en vue une réalisation aussi complète que possible de l'organisation sociale traditionnelle de la Chrétienté, ce n'est pas douteux, mais cela même peut n'être en définitive pour lui qu'une application de certaines connaissances d'ordre initiatique ; et, par ailleurs, cela exclut très certainement qu'il puisse être considéré comme un « précurseur de l'humanisme » destructeur de la tradition.

Rudolf Steiner — *L'Évangile de saint Luc* (Association de la Science Spirituelle, Paris). Ces conférences furent faites en 1909 à Bâle, devant les membres de la Société Théosophique, dont l'auteur ne s'était pas encore séparé à cette époque ; et les interprétations qu'elles présentent sont peut-être encore plus fantastiques, si c'est possible, que celles qui ont cours « officiellement » parmi le commun des Théosophistes. Il paraît que, quand l'évangéliste parle de « témoins oculaires », il faut traduire par « clairvoyants » ; partant de là, il n'y a plus qu'à faire appel à la « chronique de l'Akâsha », et ce qu'on en tire n'est certes pas banal ! Ainsi, on y découvre que c'est le « Bouddha transfiguré » qui apparut aux bergers sous la forme d'une « armée céleste », puis qu'il y eut simultanément deux enfants Jésus, l'un de Nazareth et l'autre de Bethléem, en qui se réincarnèrent d'abord respectivement Adam et Zoroastre, en attendant d'autres transformations… Nous croyons inutile de poursuivre davantage cette histoire plus que compliquée ; vraiment, si l'on se proposait délibérément de tout brouiller pour faire des origines du Christianisme une sorte de gâchis incompréhensible, il serait difficile de mieux faire ; et, si même une telle intention n'a pas présidé consciemment à l'élaboration de toutes ces fables, l'impression qui se dégage de celles-ci n'en est pas moins

pénible, et la façon péremptoire dont elles sont affirmées comme des « faits » y ajoute encore ; nous voudrions tout au moins, pour la mémoire de l'auteur, croire qu'il n'a joué en tout cela qu'un simple rôle de « suggestionné » !

D. Duvillé — *L'Æthiopia orientale ou Atlantis, initiatrice des peuples anciens, suivie de « Naissance et propagation de l'alphabet »* (Société française d'Éditions littéraires et techniques, Paris). L'auteur distingue deux Ethiopie, l'une occidentale, qui n'est autre que l'Atlantide à laquelle certains donnèrent aussi ce nom, et l'autre orientale, qui est celle qu'on connaît généralement comme telle ; mais, en dépit du titre, il semble avoir eu bien plutôt en vue la première que la seconde, car il n'a fait en somme que recueillir un peu partout ce qui lui a paru pouvoir être considéré comme des traces d'une influence atlantéenne chez les divers peuples anciens. Il y a là des choses assez disparates et provenant de sources dont la valeur est fort inégale ; mais ce qui est le plus regrettable, c'est l'étonnante ignorance linguistique dont l'auteur fait preuve à chaque instant : il est difficile de prendre pour de simples fautes d'impression la déformation constante de certains noms, comme *Orzmund* pour *Ormuzd* ; et que dire des assertions qui ne reposent que sur l'imperfection des transcriptions en lettres latines ? *Sepher* (avec un *samek*) ne peut certes pas venir de *Séphora* (avec un *tsade*), pas plus que *Reschit*, où *sch* ne représente qu'une lettre unique, ne peut être « l'anagramme de *Christ* »… N'insistons pas davantage ; il serait pourtant dommage d'oublier « le *Sandhérim*, composé de 70 traducteurs » qui « approuva la traduction » grecque du *Sepher*, lequel, par surcroît, est supposé avoir été écrit originairement dans « l'araméen des Targoums » ! Le chapitre final sur l'alphabet contient aussi bien d'autres choses de même force ; les amateurs de curiosités philologiques qui liront ce livre auraient vraiment mauvaise grâce à ne pas s'en déclarer satisfaits.

C. Kerneïz — *Le Hatha-Yoga ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse* (Éditions Jules Tallandier, Paris). Ce livre est plus « sensé » que ne le sont généralement les publications occidentales qui prétendent traiter du même sujet : il contient des réflexions très justes sur l'inutile agitation de la vie moderne ; les exercices qu'il indique sont de ceux qui tout au moins ne présentent aucun danger sérieux, et, sur des questions comme celle du régime alimentaire, il fait preuve d'une modération qui contraste heureusement avec certaines outrances anglo-saxonnes… Mais tout cela n'est point le *Hatha-Yoga* ; c'est, si l'on veut, quelque chose qui s'inspire de ses méthodes jusqu'à un certain point, mais pour les appliquer à des fins entièrement différentes. Le *Hatha-Yoga*, en effet, n'est pas du tout un « art de vivre » ; il est un des modes de préparation au véritable *Yoga*, c'est-à-dire à la réalisation métaphysique, et, s'il peut produire certains effets d'ordre physiologique, il ne s'y attache pas plus qu'il ne vise, comme d'autres l'ont imaginé, à provoquer le développement de « pouvoirs » psychiques ; tout cela n'est qu'« accidents » au sens le plus exact du mot. C'est dire qu'il ne saurait nullement être considéré comme une sorte de « thérapeutique » ; et, d'ailleurs, la meilleure preuve en est qu'une des conditions rigoureusement exigées de ceux qui veulent en entreprendre la pratique, c'est d'être en parfait état de santé. Nous remarquons

d'ailleurs ici, à ce propos, une méprise sur la signification même du mot *hatha* : il veut bien dire « force », mais dans le sens d'« effort » et même de « violence », dans une acception comparable à celle de la parole évangélique : « Le Royaume des Cieux appartient aux violents » ; et il contient encore bien d'autres choses, car, symboliquement, *ha* est le Soleil et *tha* est la Lune, avec toutes leurs correspondances ; nous voilà certes bien loin de la physiologie, de l'hygiène et de la thérapeutique… Et c'est encore une autre erreur de penser que le *Hatha-Yoga*, tel qu'il est réellement, peut s'adresser à ceux qui ne sont rattachés en aucune façon à la tradition hindoue ; là comme en tout ce qui ne s'en tient pas à la simple théorie, il y a une question de transmission régulière qui joue un rôle essentiel. Bien entendu, cette question n'a pas à intervenir quand on n'a en vue, comme c'est le cas ici, que des buts tout à fait étrangers à la connaissance traditionnelle, mais, encore une fois, ce n'est plus de *Hatha-Yoga* qu'il s'agit alors, et il ne faudrait pas s'illusionner à ce sujet ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a semblé que ces quelques précisions ne seraient pas inutiles pour remettre un peu les choses au point.

Études Traditionnelles — N^o 206, p. 45-50, février 1937

RITES ET CÉRÉMONIES

A une époque de confusion comme la nôtre, les affirmations les plus extraordinaires sont devenues possibles et se font même accepter couramment, ceux qui les émettent et ceux qui les entendent étant affectés d'un même manque de discernement ; l'observateur des manifestations diverses de la mentalité contemporaine a à constater, à chaque instant, tant de choses de ce genre, dans tous les ordres et dans tous les domaines, qu'il devrait en arriver à ne plus s'étonner de rien. Pourtant, il est bien difficile malgré tout de se défendre d'une certaine stupéfaction quand on voit de prétendus « instructeurs spirituels », que certains croient même revêtus de « missions » plus ou moins exceptionnelles, se retrancher derrière leur « horreur des cérémonies » pour rejeter indistinctement tous les rites, de quelque nature qu'ils soient, et pour s'y déclarer même résolument hostiles. Cette horreur est, en elle-même, une chose parfaitement admissible, légitime même si l'on veut, à la condition d'y faire une large part à une question de préférences individuelles et de ne pas vouloir que tous la partagent forcément ; en tout cas, pour notre part, nous la comprenons sans la moindre peine ; mais nous ne nous serions certes jamais douté que certains rites puissent être assimilés à des « cérémonies », ni que les rites en général dussent être considérés comme ayant en eux-mêmes un tel caractère. C'est là que réside la confusion, vraiment étrange de la part de ceux qui ont quelque prétention plus ou moins avouée à servir de « guides » à autrui dans un domaine où, précisément, les rites jouent un rôle essentiel et de la plus grande importance, ainsi que nous l'avons déjà expliqué bien souvent, en tant que « véhicules » indispensables des « influences spirituelles » sans lesquelles il ne saurait être question du moindre contact effectif avec des réalités d'ordre supérieur, mais seulement d'aspirations vagues et inconsistantes, d'« idéalisme » nébuleux et de spéculations dans le vide.

Nous ne nous attarderons pas ici à rechercher quelle peut être l'origine du mot même de « cérémonie », qui semble assez obscure ; il est bien entendu que nous le prenons dans le sens qu'il a constamment dans le langage actuel, et qui est suffisamment connu de tout le monde pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister : il s'agit en somme toujours d'une manifestation comportant un plus ou moins grand déploiement de pompe extérieure, quelles que soient les circonstances qui en fournissent l'occasion ou le prétexte dans chaque cas particulier. Il est évident qu'il peut arriver, et qu'il arrive souvent en fait, surtout dans l'ordre exotérique, que des rites soient entourés d'une telle pompe ; mais alors la cérémonie constitue simplement quelque chose de surajouté au rite lui-même, donc d'accidentel et non point d'essentiel par rapport à celui-ci ; nous allons revenir tout à l'heure sur ce point. D'autre part, il est non moins évident qu'il existe aussi, et à notre époque plus que jamais, une multitude de cérémonies qui n'ont qu'un caractère purement profane, donc qui ne sont aucunement liées à l'accomplissement d'un rite

quelconque ; si on en est venu à les décorer du nom de rites, ce n'est que par un de ces prodigieux abus de langage que nous avons déjà dénoncés, et cela s'explique d'ailleurs, au fond, par le fait qu'il y a, sous toutes ces choses, une intention d'instituer en effet des « pseudo-rites » destinés à supplanter les véritables rites religieux, mais qui, naturellement, ne peuvent imiter ceux-ci que d'une façon tout extérieure, c'est-à-dire précisément par leur seul côté « cérémoniel ». Le rite lui-même, dont la cérémonie n'était en quelque sorte qu'une simple « enveloppe », est dès lors entièrement inexistant, puisqu'il ne saurait y avoir de rite profane, ce qui serait une contradiction dans les termes ; et l'on peut se demander si les inspirateurs conscients de ces contrefaçons grossières comptent simplement sur l'ignorance et l'incompréhension générales pour faire accepter une pareille substitution, ou s'ils les partagent eux-mêmes dans une certaine mesure. Nous ne chercherons pas à résoudre cette dernière question, et nous rappellerons seulement, à ceux qui s'étonneraient qu'elle puisse se poser, que l'intelligence des réalités proprement spirituelles est rigoureusement fermée à la « contre-initiation » : mais tout ce qui nous importe précisément, c'est le fait même qu'il existe des cérémonies sans rites, aussi bien que des rites sans cérémonies, ce qui suffit pour montrer à quel point il est erroné de vouloir établir entre les deux choses une identification ou une assimilation quelconque.

Nous avons dit souvent que, dans une civilisation strictement traditionnelle, tout a véritablement un caractère rituel, y compris les actions mêmes de la vie courante : faudrait-il donc supposer pour cela que les hommes doivent y vivre, si l'on peut dire, en état de cérémonie perpétuelle ? Cela est littéralement inimaginable, et il n'y a qu'à formuler la question ainsi pour en faire apparaître aussitôt toute l'absurdité ; il faut même dire plutôt que c'est tout le contraire d'une telle supposition qui est vrai, car, les rites étant alors chose toute naturelle, et n'ayant à aucun degré le caractère d'exception qu'ils semblent présenter quand la conscience de la tradition s'affaiblit et quand le point de vue profane prend naissance et se répand en proportion même de cet affaiblissement, des cérémonies quelconques accompagnant ces rites, et soulignant en quelque sorte ce caractère exceptionnel, n'auraient assurément aucune raison d'être en pareil cas. Si l'on remonte aux origines, le rite n'est pas autre chose que « ce qui est conforme à l'ordre », suivant l'acception du terme sanscrit *rita* ; il est donc ce qui est seul réellement « normal », tandis que la cérémonie, par contre, donne toujours et inévitablement l'impression de quelque chose de plus ou moins anormal, en dehors du cours habituel et régulier des événements qui remplissent le reste de l'existence. Cette impression, notons-le en passant, pourrait peut-être contribuer pour une part à expliquer la façon si singulière dont les Occidentaux modernes, qui ne savent plus guère séparer la religion des cérémonies, la considèrent comme quelque chose d'entièrement isolé, qui n'a plus aucun rapport réel avec l'ensemble des autres activités auxquelles ils consacrent leur vie.

Toute cérémonie a un caractère artificiel, conventionnel même pour ainsi dire, parce qu'elle n'est, en définitive, que le produit d'une élaboration tout humaine ;

même si elle est destinée à accompagner un rite, ce caractère s'oppose à celui du rite lui-même, qui, au contraire, comporte essentiellement un élément « non-humain ». Celui qui accomplit un rite, s'il a atteint un certain degré de connaissance effective, peut et doit même avoir conscience qu'il y a là quelque chose qui le dépasse, qui ne dépend en aucune façon de son initiative individuelle ; mais, pour ce qui est des cérémonies, si elles peuvent en imposer à ceux qui y assistent, et qui s'y trouvent réduits à un rôle de simples spectateurs plutôt que de « participants », il est bien clair que ceux qui les organisent et qui en règlent l'ordonnance savent parfaitement à quoi s'en tenir et se rendent bien compte que toute l'efficacité qu'on peut en attendre est entièrement subordonnée aux dispositions prises par eux-mêmes et à la manière plus ou moins satisfaisante dont elles seront exécutées. En effet, cette efficacité, par là même qu'il n'y a là rien que d'humain, ne peut être d'un ordre vraiment profond, et n'est en somme que purement « psychologique » ; c'est pourquoi l'on peut dire qu'il s'agit bien d'impressionner les assistants ou de leur en imposer par toute sorte de moyens sensibles : et, dans le langage ordinaire lui-même, un des plus grands éloges qu'on puisse faire d'une cérémonie n'est-il pas justement de la qualifier d'« imposante », sans d'ailleurs que le véritable sens de cette épithète soit généralement bien compris ? Remarquons encore, à ce propos, que ceux qui ne veulent reconnaître aux rites que des effets d'ordre « psychologique » les confondent aussi en cela, peut-être sans s'en apercevoir, avec les cérémonies, et cela parce qu'ils en méconnaissent le caractère « non-humain », en vertu duquel leurs effets réels, en tant que rites proprement dits et indépendamment de toute circonstance accessoire, sont au contraire d'un ordre totalement différent de celui-là.

Maintenant, on pourrait se poser cette question : pourquoi adjoindre ainsi des cérémonies aux rites, comme si le « non-humain » avait besoin de cette aide humaine, alors qu'il devrait bien plutôt demeurer aussi dégagé que possible de semblables contingences ? La vérité est qu'il y a là tout simplement une conséquence de la nécessité qui s'impose de tenir compte des conditions de fait qui sont celles de l'humanité terrestre, du moins dans telle ou telle période de son existence ; il s'agit d'une concession faite à un certain état de déchéance, au point de vue spirituel, des hommes qui sont appelés à participer aux rites ; ce sont ces hommes, et non point les rites, qui ont besoin du secours des cérémonies. Il ne saurait être aucunement question de renforcer ou d'intensifier l'effet même des rites dans leur domaine propre, mais uniquement de les rendre plus accessibles aux individus à qui ils s'adressent, d'y préparer ceux-ci, autant qu'il se peut, en les mettant dans un état émotif et mental approprié ; c'est là tout ce que peuvent faire les cérémonies, et il faut reconnaître qu'elles sont loin d'être inutiles sous ce rapport et que, pour la généralité des hommes, elles remplissent en effet assez bien cet office. C'est aussi pourquoi elles n'ont vraiment de raison d'être que dans l'ordre exotérique, qui s'adresse à tous sans distinction ; s'il s'agit de l'ordre ésotérique ou initiatique, il en va tout autrement, puisque celui-ci doit être réservé à une élite qui, par définition même, n'a pas besoin de ces « adjuvants » tout extérieurs, sa « qualification » impliquant précisément qu'elle est supérieure à l'état

de déchéance qui est celui du plus grand nombre ; aussi l'introduction de cérémonies dans cet ordre, si elle vient cependant à se produire parfois, ne peut-elle s'expliquer que par une certaine dégénérescence des organisations initiatiques où un tel fait a lieu.

Ce que nous venons de dire définit le rôle légitime des cérémonies ; mais, à côté de cela, il y a aussi l'abus et le danger : comme ce qui est purement extérieur est aussi, par la force même des choses, ce qu'il y a de plus immédiatement apparent, il est toujours à craindre que l'accidentel ne fasse perdre de vue l'essentiel, et que les cérémonies ne prennent, aux yeux de ceux qui en sont témoins, beaucoup plus d'importance que les rites, qu'elles dissimulent en quelque sorte sous une accumulation de formes accessoires. Il peut même arriver, ce qui est encore plus grave, que cette erreur soit partagée par ceux qui ont pour fonction d'accomplir les rites en qualité de représentants autorisés d'une tradition, si eux-mêmes sont atteints par cette déchéance spirituelle générale dont nous avons parlé ; et il en résulte alors que, la compréhension vraie ayant disparu, tout se réduit, consciemment du moins, à un « formalisme » excessif et sans raison, qui volontiers s'attachera surtout à maintenir l'éclat des cérémonies et à l'amplifier outre mesure, tenant presque pour négligeable le rite qui serait ramené à l'essentiel, et qui est pourtant tout ce qui devrait compter véritablement. C'est là, pour une forme traditionnelle, une sorte de dégénérescence qui confine à la « superstition » entendue dans son sens étymologique, puisque le respect des formes y survit à leur compréhension, et qu'ainsi la « lettre » étouffe entièrement l'« esprit » ; le « cérémonialisme » n'est point l'observance du rituel, il est plutôt l'oubli de sa valeur profonde et de sa signification réelle, la matérialisation plus ou moins grossière des conceptions qu'on se fait de sa nature et de son rôle, et, finalement, la méconnaissance du « non-humain » au profit de l'humain.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N^o 206, p. 73-79, février 1937

REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE[1]

(*Suite*)

Si l'on considère, suivant ce qui a été dit précédemment, la série des nombres entiers et celle de leurs inverses, la première est indéfiniment croissante et la seconde indéfiniment décroissante ; on pourrait dire qu'ainsi les nombres tendent d'une part vers l'indéfiniment grand et de l'autre vers l'indéfiniment petit, en entendant par là les limites mêmes du domaine dans lequel on considère ces nombres, car une quantité variable ne peut tendre que vers une limite. Le domaine dont il s'agit est, en somme, celui de la quantité numérique envisagée dans toute l'extension dont elle est susceptible ; cela revient à dire que les limites n'en sont point déterminées par tel ou tel nombre particulier, si grand ou si petit qu'on le suppose, mais uniquement par la nature même du nombre comme tel. C'est par là même que le nombre, comme toute autre chose de nature déterminée, exclut tout ce qui n'est pas lui, qu'il ne peut aucunement être question ici d'infini ; d'ailleurs, nous venons de dire que l'indéfiniment grand doit forcément être conçu comme une limite, et l'on peut remarquer à ce propos que l'expression « tendre vers l'infini », employée par les mathématiciens dans le sens de « croître indéfiniment », est encore une absurdité, puisque l'infini implique évidemment l'absence de toute limite, et que par conséquent il n'y aurait là rien vers quoi il soit possible de tendre. Il va de soi que les mêmes observations s'appliqueraient également aux modes de la quantité autres que le nombre, c'est-à-dire aux différentes sortes de quantité continue, notamment spatiale et temporelle ; chacune d'elles, dans son ordre, est pareillement susceptible d'extension indéfinie, mais limitée essentiellement par sa nature même, comme l'est d'ailleurs encore la quantité elle-même dans toute sa généralité ; le fait seul qu'il existe des choses auxquelles la quantité n'est pas applicable suffit à établir que la prétendue notion d'« infini quantitatif » est contradictoire.

D'autre part, dès lors qu'un domaine est indéfini, nous n'en connaissons pas distinctement les limites, et, par suite, nous ne pouvons pas les fixer d'une façon précise ; là est, en somme, toute la différence avec le fini ordinaire. Il subsiste donc là une sorte d'indétermination, mais qui n'en est une qu'à notre point de vue seulement, et non dans la réalité même, puisque les limites n'en existent pas moins pour cela ; que nous les voyions ou que nous ne les voyions pas, cela ne saurait rien changer à la nature des choses. On pourrait dire aussi, en ce qui concerne le nombre, que cette apparente indétermination résulte de ce que la suite des nombres, dans son ensemble, n'est pas « terminée » par un certain nombre, comme l'est toujours n'importe quelle portion de cette suite que l'on peut considérer isolément ; il n'y a donc pas un nombre, si grand qu'il soit, qui puisse être identifié à

[1] Voir *Études Traditionnelles*, janvier 1937, p. 31.

l'indéfiniment grand au sens où nous venons de l'entendre, et, naturellement, des considérations symétriques de celles-là vaudraient aussi pour l'indéfiniment petit. Cependant, on peut du moins regarder un nombre pratiquement indéfini, s'il est permis de s'exprimer ainsi, lorsqu'il ne peut plus être énoncé par le langage ni représenté par l'écriture, ce qui, en fait, arrive inévitablement à un moment donné lorsqu'on considère des nombres qui vont toujours en croissant ou en décroissant ; c'est là, si l'on veut, une simple question de « perspective », mais cela même s'accorde avec le caractère de l'indéfini, qui, en définitive, n'est pas autre chose que ce dont les limites peuvent être, non point supprimées, ce qui est impossible parce que le fini ne peut produire que du fini, mais simplement reculées jusqu'à en être entièrement perdues de vue.

À ce propos, il y aurait lieu de se poser certaines questions assez curieuses : ainsi, on pourrait se demander pourquoi la langue chinoise représente symboliquement l'indéfini par le nombre dix mille ; l'expression « les dix mille êtres », par exemple, signifie tous les êtres, qui sont réellement en multitude indéfinie. Ce qui est très remarquable, c'est que la même chose précisément se produit aussi en grec, où un seul mot, avec une simple différence d'accentuation qui n'est évidemment qu'un détail tout à fait accessoire, sert à exprimer les deux idées : μύριοι, dix mille : μυρίοι, une indéfinité. La véritable raison de ce fait est celle-ci : ce nombre dix mille est la quatrième puissance de dix ; or, suivant la formule du *Tao-te-King*, « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui implique que quatre, produit immédiatement par trois, équivaut d'une certaine façon à tout l'ensemble des nombres, et cela parce que, dès qu'on à le quaternaire, on a aussi, par l'addition des quatre premiers nombres, le dénaire, qui représente un cycle numérique complet : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; c'est la *Tétraktys* pythagoricienne, sur la signification de laquelle nous reviendrons peut-être plus spécialement en une autre occasion. On peut encore ajouter que cette représentation de l'indéfinité numérique à sa correspondance dans l'ordre spatial : on sait que l'élévation à une puissance supérieure d'un degré représente, dans cet ordre, l'adjonction d'une dimension ; or, notre étendue n'ayant que trois dimensions, ses limites sont dépassés lorsqu'on va au delà de la troisième puissance, ce qui, en d'autres termes, revient à dire que l'élévation à la quatrième puissance marque le terme même de son indéfinité, puisque, dès qu'elle est effectuée, on est par là-même sorti de cette étendue.

Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, l'indéfiniment grand est en réalité ce que les mathématiciens représentent, comme nous l'avons dit, par le signe ∞ ; si celui-ci n'avait pas ce sens, il n'en aurait véritablement aucun ; et, d'après ce qui précède, ce qui est ainsi représenté est, non pas un nombre déterminé, mais en quelque sorte tout un domaine, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il soit possible d'envisager, suivant ce que nous avons déjà indiqué, des inégalités et même des ordres différents de grandeur dans l'indéfini. Quant à l'indéfiniment petit, qui peut être regardé, d'une façon similaire, comme étant tout ce qui, dans l'ordre décroissant, se trouve au delà des limites de nos moyens d'évaluation, et

que, par suite, nous sommes conduits à considérer comme pratiquement inexistant par rapport à nous en tant que quantité, on peut, sans faire intervenir ici la notation différentielle ou infinitésimale qui, au fond, n'a de raison d'être que pour l'étude de variations continues, le représenter dans son ensemble par le symbole 0, bien que ce ne soit là, à vrai dire, qu'une des significations du zéro ; et il doit être bien entendu que ce symbole, pour les mêmes raisons que celui de l'indéfiniment grand, ne représente pas non plus un nombre déterminé.

La série des nombres, telle que nous l'avons considérée comme s'étendant indéfiniment, par les nombres entiers et par leurs inverses, dans les deux sens croissant et décroissant, se présente donc sous la forme suivante :

$$0 \ldots\ldots\ldots \frac{1}{4},\ \frac{1}{3},\ \frac{1}{2},\ 1, 2, 3, 4, \ldots\ldots\ldots\ldots\ \infty\ ;$$

deux nombres équidistants de l'unité centrale sont inverses ou complémentaires l'un de l'autre, donc, comme nous l'avons expliqué précédemment, reproduisent l'unité par leur multiplication : $\frac{1}{n} \times n = 1$, de sorte que, pour les deux extrémités de la série, on est amené à écrire aussi : $0 \times \infty = 1$. Cependant, du fait que les signes 0 et ∞, qui sont les deux facteurs de ce dernier produit, ne représentent pas en réalité des nombres déterminés, il s'ensuit que l'expression $0 \times \infty$ elle-même constitue ce qu'on appelle une forme indéterminée, et l'on doit alors écrire : $0 \times \infty = n$, n étant un nombre quelconque ; mais, de toute façon, on est ramené ainsi au fini ordinaire, les deux indéfinités opposées se neutralisant pour ainsi dire l'une l'autre. On voit encore très nettement ici que le symbole ∞ ne représente point l'Infini, car l'Infini ne peut avoir ni opposé ni complémentaire, et il ne peut entrer en corrélation avec quoi que ce soit, pas plus avec le zéro qu'avec l'unité ou avec un nombre quelconque ; étant le Tout absolu, il contient aussi bien le Non-Être que l'Être, de sorte que le zéro lui-même, dès lors qu'il n'est pas un pur néant, doit nécessairement être considéré comme compris dans l'Infini.

En faisant allusion ici au Non-Être, nous touchons à une autre signification du zéro, différente de celle que nous venons d'envisager, et qui est même la plus importante au point de vue de son symbolisme métaphysique ; mais, à cet égard, il importe, pour éviter toute confusion entre le symbole et ce qu'il représente, de bien préciser que le Zéro métaphysique, qui est le Non-Être, n'est point le zéro de quantité, pas plus que l'Unité métaphysique, qui est l'Être, n'est l'unité arithmétique ; ce qui est ainsi désigné par ces termes ne peut l'être que par transposition analogique, puisque, dès lors qu'on se place dans l'Universel, on est évidemment au delà de tout domaine spécial comme celui de la quantité. Ce n'est d'ailleurs pas en tant qu'il représente l'indéfiniment petit que le zéro peut être pris comme symbole du Non-Être, mais en tant que, suivant une autre de ses acceptions mathématiques, il représente l'absence de quantité, qui en effet symbolise dans son ordre la possibilité de non-manifestation, de même que l'unité symbolise la

possibilité de manifestation, étant le point de départ de la multiplicité indéfinie des nombres comme l'Être est le principe de toute la manifestation.

De quelque façon qu'on envisage le zéro, il ne saurait en tout cas être un pur néant : cela est trop évident lorsqu'il s'agit de l'indéfiniment petit ; il est vrai que ce n'est là, si l'on veut, qu'un sens dérivé, dû à une sorte d'assimilation approximative d'une quantité négligeable pour nous à l'absence de toute quantité ; mais, en ce qui concerne l'absence même de quantité, ce qui est nul sous ce rapport peut fort bien ne point l'être sous d'autres rapports, comme on le voit clairement par un exemple comme celui du point, qui est inétendu, c'est-à-dire spatialement nul, mais qui n'en est pas moins, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs, le principe même de toute l'étendue. Il est d'ailleurs vraiment étrange que les mathématiciens aient l'habitude d'envisager le zéro comme un pur néant, et que cependant il leur soit impossible de ne pas le regarder en même temps comme doué d'une puissance indéfinie, puisque, placé à la droite d'un autre chiffre dit significatif, il contribue à former la représentation d'un nombre qui, par la répétition de ce même zéro, peut croître indéfiniment, comme il en est, par exemple, dans le cas du nombre dix et de ses puissances successives ; si réellement le zéro n'était qu'un pur néant, il ne pourrait pas en être ainsi, et même il ne serait alors qu'un signe inutile, entièrement dépourvu de toute valeur effective ; il y a donc là encore une autre inconséquence à ajouter à toutes celles que nous avons déjà relevées jusqu'ici.

Si nous revenons au zéro considéré comme représentant l'indéfiniment petit, ce qu'il importe avant tout de bien retenir, c'est que le domaine de celui-ci comprend, dans la suite doublement indéfinie des nombres, tout ce qui est au delà de nos moyens d'évaluation dans un certain sens, comme le domaine de l'indéfiniment grand comprend, dans cette même suite, tout ce qui est au delà de ces mêmes moyens d'évaluation dans l'autre sens. Cela étant, il n'y a donc évidemment pas lieu de parler de nombres moindres que zéro, pas plus que de nombres plus grands que l'indéfini ; et cela est encore plus inacceptable, s'il est possible, lorsque le zéro représente purement et simplement l'absence de toute quantité, car une quantité qui serait moindre que rien est proprement inconcevable ; c'est cependant ce qu'on a voulu faire, bien que dans un sens un peu différent de celui que nous avons indiqué, en introduisant en mathématiques la considération des nombres dits négatifs, et en oubliant que ces nombres, à l'origine, ne sont rien de plus que l'indication du résultat d'une soustraction réellement impossible, par laquelle un nombre plus grand devrait être retranché d'un nombre plus petit ; mais cette considération des nombres négatifs et les conséquences logiquement contestables qu'elle entraîne demandent encore quelques autres explications.

(*À suivre*).

René Guénon.

LES LIVRES

P. Saintyves — *Pierres magiques : bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre ; traditions savantes et traditions populaires* (Librairie Émile Nourry, Paris). Le titre de ce livre appelle tout d'abord une observation : il n'existe, en réalité, ni « traditions savantes » ni « traditions populaires » ; mais des données traditionnelles peuvent être conservées et transmises tant par le peuple que par les savants, ce qui au fond ne fait pas grande différence, si ce n'est qu'elles risquent davantage d'être altérées par les savants, parce que ceux-ci ont toujours plus ou moins tendance à y mêler leurs propres interprétations. Chez les modernes surtout, la manie de chercher à toutes choses des « explications rationnelles », qui, dans cet ordre du moins, sont presque toujours fausses, est bien autrement fâcheuse que la simple incompréhension « populaire » ; on pourrait en trouver quelques exemples dans cet ouvrage même, mais, en général, l'auteur s'est borné à recueillir et à rapporter des textes et des faits, ce qui vaut assurément beaucoup mieux, car il fournit du moins ainsi une documentation dont peuvent tirer parti ceux qui voient là autre chose qu'un amas de « superstitions » dépourvues de sens. Nous trouvons d'abord une série d'extraits d'auteurs divers, depuis l'antiquité jusqu'au XIX^{e} siècle, se rapportant au sujet étudié ; mais la plus grande partie du volume est consacrée aux traditions qui subsistent encore à notre époque, d'abord dans les diverses régions de la France, et ensuite dans d'autres pays. Des « bétyles », dont nous avons parlé en diverses occasions, il est assez peu question dans tout cela, et les quelques citations qui y font allusion n'indiquent pas bien clairement ce qu'ils sont ; s'il s'agit d'aérolithes, ce n'est d'ailleurs que par confusion qu'ils ont pu être rapprochés des « pierres de foudre » ; et l'énumération des différentes sortes de « pierres de foudre » montre qu'il a été commis encore bien d'autres confusions, mais qui, en somme, proviennent toutes d'une même erreur initiale d'interprétation : celle qui consiste à y voir, au lieu de pierres symbolisant la foudre, des pierres tombées du ciel avec celle-ci, ainsi que nous l'avons expliqué dans un article que nous avons jadis consacré ici même à ce sujet (n^{o} de mai 1929). Les véritables « pierres de foudre », et celles auxquelles se rapporte malgré tout la majorité des faits recueillis, ce sont les haches préhistoriques ; il faut y joindre les flèches de pierre et certains fossiles en forme de flèches (bélemnites), ce qui n'est qu'une variante du même symbolisme ; là-dessus nous renverrons à ce que nous avons écrit récemment sur la question des armes symboliques (n^{o} d'octobre 1936). Nous signalerons encore un cas spécial, celui où des pierres précieuses ou des cristaux naturels sont considérés comme « pierres de foudre » ; il mérite en effet d'être mis à part, car il peut avoir un certain rapport avec le double sens du mot *vajra* comme « foudre » et « diamant », et alors il s'agirait ici d'un autre symbolisme. Pour en revenir aux armes préhistoriques, il ne suffit certes pas de dire, comme le fait l'auteur, qu'elles ont été regardées comme « pierres de foudre » parce qu'on en avait oublié l'origine et l'usage réels, car, s'il n'y avait que cela, elles auraient tout aussi bien pu donner lieu à une foule d'autres suppositions ; mais, en fait, dans tous les pays sans exception, elles sont toujours des « pierres de

foudre » et jamais autre chose ; la raison symbolique en est évidente, tandis que l'« explication rationnelle » est d'une déconcertante puérilité !

LES REVUES

— Dans *Atlantis* (numéro de novembre), M. paul le cour publie un long article intitulé *Église, Maçonnerie, Tradition,* dont les intentions « conciliatrices » sont apparemment excellentes, mais qui contient bien des confusions et même des erreurs de fait. L'auteur veut retrouver la dualité fantaisiste *Aor-Agni* dans le symbolisme des deux colonnes, ce qui l'amène à attribuer une de celles-ci à l'Église et l'autre à la Maçonnerie, alors que, en réalité, elles figurent toutes deux dans la Maçonnerie, et qu'on pourrait peut-être retrouver aussi dans l'Église quelque équivalent du symbole complet (certaines figurations de saint Paul, notamment, paraissent pouvoir se prêter à une telle interprétation). D'autre part, les rapports de ce que représentent ces deux colonnes ne sont certainement pas ceux de l'exotérisme et de l'ésotérisme ? et ajoutons que, si l'ésotérisme, dans la tradition chrétienne, est souvent rapporté à l'« Église de Saint Jean », l'exotérisme ne l'est jamais à l'« Église de Jésus » (?), mais bien à l'« Église de saint Pierre ». Passons sur une curieuse sortie contre saint Thomas d'Aquin, en qui M. paul le cour veut, bien à tort, voir un « rationaliste », et qu'il rend responsable de « la conception de la nécessité de la force pour appuyer le droit », dont « nous voyons aujourd'hui des applications redoutables »… Les considérations sur l'origine de la Maçonnerie sont bien vagues, et pour cause, et ses relations avec l'Académie platonicienne de Florence sont fort loin d'apparaître clairement ; mais que dire d'une confusion comme celle de l'Écossisme avec la Maçonnerie anglo-saxonne, alors que la première raison d'être de l'Écossisme fut précisément de s'opposer aux tendances protestantes et « orangistes » représentées par cette dernière depuis la fondation de la Grande Loge d'Angleterre ?

— Dans le *Symbolisme* (numéro de novembre), Oswald Wirth intitule *Spéculatif et opératif* ce qui veut être une sorte de réponse à notre article *Opératif et spéculatif* ; le renversement des termes est sans doute voulu, mais, en dépit de quelques paroles assez aigres à notre adresse, nous n'avons pu arriver à distinguer ce qu'il nous reproche au juste, puisqu'il finit par déclarer qu'« il suffit de s'entendre avec nous sur la portée des termes dont nous usons » ; encore faudrait-il ne pas la rabaisser ou la restreindre d'une façon inacceptable… Quand nous disons que l'initiation comporte essentiellement un élément « surhumain », ou encore qu'il ne peut y avoir aucune initiation sans rites, cela ne saurait laisser place à la moindre équivoque ; il s'agit là de questions « techniques » précises, et non point de vagues considérations plus ou moins « métaphoriques » ou imaginatives. D'autre part, nous n'avons jamais dit que « la Maçonnerie doit redevenir opérative, après s'être intitulée spéculative à titre transitoire » ; nous avons dit, ce qui est bien différent, que la Maçonnerie Spéculative représente un amoindrissement et même une dégénérescence par rapport à la Maçonnerie opérative ; nous souhaitons assurément que cette dégénérescence puisse n'être que transitoire, mais, malheureusement,

nous ne voyons actuellement rien qui indique qu'elle doive l'être effectivement. — G. Persigout étudie le *Cadre initiatique du Cabinet de réflexion* ; il parle à ce propos de la *catharsis*, dont le processus a en effet un rapport évident avec la « descente aux Enfers », et aussi du symbolisme de la « pétrification », dont la connexion avec le sujet apparaît beaucoup moins nettement, malgré la caverne où réside Méduse… — Dans le numéro de décembre, Oswald Wirth veut marquer une distinction entre *La Théosophie et l'Art royal* ; mais il a vraiment bien tort de sembler admettre que le théosophisme peut malgré tout représenter quelque chose de réel au point de vue initiatique ! — Albert Lantoine montre que *Le Péché originel* de la Maçonnerie française a consisté à accepter la démocratie de sa propre Constitution ; il remarque fort justement que « la démocratie a le souci d'écarter l'élite », et que « la démocratisation ne peut être qu'un facteur dissolvant pour un groupement sélectionné » ; nous ajouterions seulement qu'elle est même en contradiction directe avec le principe de la sélection et avec toute organisation constituée hiérarchiquement. — Un court article sur *l'Initiation et l'Évangile*, signé « Bardanin », nous paraît impliquer une certaine confusion entre le point de vue initiatique et le point de vue religieux : celui-ci ne peut pas remplacer celui-là ou lui être équivalent, car ni le domaine ni le but ne sont les mêmes ; la « Délivrance » est tout à fait autre chose que le « salut », et ce n'est certainement pas l'obtention de ce dernier qui, dans l'antiquité, était mis en rapport avec la connaissance initiatique.

Études Traditionnelles — N° 207, p. 85-91, mars 1937

À PROPOS DE « MAGIE CÉRÉMONIELLE »

En parlant des cérémonies et en marquant leur différence essentielle avec les rites, nous avons laissé de côté intentionnellement un sens assez spécial, celui où il est question de « cérémonies magiques » : et, bien qu'à vrai dire nous nous soyons déjà expliqué assez souvent sur ce qu'il faut entendre par le terme de « magie », il ne sera peut-être pas inutile d'y revenir encore à cette occasion, car nous le voyons sans cesse appliqué à tort et à travers aux choses les plus diverses, et parfois sans le moindre rapport avec ce qu'il désigne réellement. Tout ce qui semble plus ou moins bizarre, tout ce qui sort de l'ordinaire (ou de ce qu'on est convenu de considérer comme tel), est « magique » pour certains ; et même, dans le langage vulgaire, le mot en est arrivé à n'avoir plus guère d'autre sens que celui-là. Pour d'autres, la « magie » prend l'aspect d'une chose plutôt « littéraire », un peu à la façon dont on parle couramment aussi de la « magie du style » ; et c'est surtout à la poésie (ou tout au moins à certaine poésie, sinon à toute indistinctement) qu'ils veulent attribuer ce caractère. Dans ce dernier cas, il y à une confusion peut-être moins grossière, mais qu'il importe d'autant plus de dissiper : il est exact que la poésie, à ses origines et avant qu'elle n'ait dégénéré en simple « littérature » et en expression d'une pure fantaisie individuelle, était quelque chose de tout différent, dont la notion peut en somme se rattacher directement à celle des *mantras* ; il pouvait donc y avoir réellement alors une poésie magique, tout aussi bien qu'une poésie destinée à produire des effets d'un ordre plus élevé ; mais, dès lors qu'il s'agit au contraire de poésie profane (et c'est bien celle-ci que les modernes ont en vue inévitablement, puisque, même quand il leur arrive de se trouver en présence de l'autre, ils ne savent pas l'en distinguer et croient encore n'avoir affaire qu'à de la « littérature »), il ne peut plus être question de rien de tel, non plus, quoi qu'on en puisse dire (et ceci est encore un autre abus de langage), que d'« inspiration » au véritable sens « supra-humain » de ce mot. Nous ne contestons pas, bien entendu, que la poésie profane, comme d'ailleurs n'importe quelle expression d'idées ou de sentiments quelconques, puisse produire des effets psychologiques ; mais cela est une tout autre question et, précisément, n'a absolument rien à voir avec la magie ; cependant, ce point est à retenir, car il peut y avoir là la source d'une confusion qui, en ce cas, serait simplement corrélative d'une autre erreur que les modernes commettent fréquemment aussi quant à la nature de la magie elle-même, et sur laquelle nous allons avoir à revenir par la suite.

Cela dit, nous rappellerons que la magie est proprement une science, on peut même dire une science « physique » au sens étymologique de ce mot, puisqu'il s'agit des lois et de la production de certains phénomènes ; seulement, il importe de préciser que les forces qui interviennent ici appartiennent à l'ordre subtil, et non pas à l'ordre corporel, et c'est en cela qu'il serait complètement faux de vouloir assimiler cette science à la « physique » prise dans le sens restreint où l'entendent

les modernes ; cette erreur se rencontre du reste aussi en fait, puisque certains ont cru pouvoir rapporter les phénomènes magiques à l'électricité ou à des « radiations » quelconques. Maintenant, si la magie a ce caractère de science, on se demandera peut-être comment il est possible qu'il soit question de rites magiques, et il faut reconnaître que cela doit être en effet assez embarrassant pour les modernes, étant donnée l'idée qu'ils se font des sciences ; là où ils voient des rites, ils pensent qu'il s'agit nécessairement de tout autre chose, qu'ils cherchent presque toujours à identifier plus ou moins complètement avec la religion ; mais, disons-le tout de suite, les rites magiques n'ont en réalité, quant à leur but propre, aucun point commun avec les rites religieux, ni d'ailleurs (et nous serions même tenté de dire à plus forte raison) avec les rites initiatiques, comme le voudraient, d'un autre côté, les partisans de certaines des conceptions « pseudo-initiatiques » qui ont cours à notre époque ; et pourtant, bien qu'ils soient entièrement en dehors de ces catégories, il y a bien véritablement aussi des rites magiques.

L'explication est très simple au fond : la magie est une science, comme nous venons de le dire, mais une science traditionnelle ; or, dans tout ce qui présente ce caractère, qu'il s'agisse de sciences, d'arts ou de métiers, il y a toujours, ou du moins dès qu'il ne s'agit pas d'études uniquement théoriques, quelque chose qui, si on le comprend bien, doit être considéré comme constituant de véritables rites ; et il n'y a point lieu de s'en étonner, car toute action accomplie selon des règles traditionnelles, de quelque domaine qu'elle relève, est réellement une action rituelle, ainsi que nous l'avons déjà indiqué dans notre précédent article. Naturellement, ces rites devront, dans chaque cas, être d'un genre spécial, leur « technique » étant forcément appropriée au but particulier auquel ils sont destinés ; c'est pourquoi il faut soigneusement éviter toute confusion et toute fausse assimilation telle que celles que nous avons mentionnées et cela aussi bien quant aux rites eux-mêmes que quant aux différents domaines auxquels ils se rapportent respectivement, les deux choses étant d'ailleurs étroitement solidaires ; et les rites magiques ne sont ainsi rien de plus qu'une espèce parmi beaucoup d'autres, au même titre que le sont, par exemple, les rites médicaux qui doivent paraître aussi, aux yeux des modernes, une chose fort extraordinaire et même tout à fait incompréhensible, mais dont l'existence dans les civilisations traditionnelles n'en est pas moins un fait incontestable.

Maintenant, il convient d'ajouter que la magie est, parmi les sciences traditionnelles, une de celles qui appartiennent à l'ordre le plus inférieur, car il est bien entendu qu'ici tout doit être considéré comme strictement hiérarchisé suivant sa nature et son domaine propre ; sans doute est-ce pour cela qu'elle est, peut-être plus que toute autre sujette à bien des déviations et des dégénérescences. Il arrive parfois qu'elle prend un développement hors de toute proportion avec son importance réelle, allant jusqu'à étouffer en quelque sorte les connaissances plus hautes et plus dignes d'intérêt, et certaines civilisations antiques sont mortes de cet envahissement de la magie, comme la civilisation moderne risque de mourir de celui de la science profane, qui représente d'ailleurs une déviation plus grave

encore, puisque la magie, malgré tout, est encore une connaissance traditionnelle. Parfois aussi, elle se survit pour ainsi dire à elle-même, sous l'aspect de vestiges plus ou moins informes et incompris, mais encore capables de donner quelques résultats effectifs, et elle peut alors tomber jusqu'au niveau de la plus basse sorcellerie, ce qui est le cas le plus commun et le plus répandu, ou dégénérer encore de quelque autre façon. Jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cérémonies, mais c'est justement là que nous en venons maintenant, car elles constituent la caractéristique propre d'une de ces dégénérescences de la magie, au point que celle-ci en a reçu sa dénomination même de « magie cérémonielle ».

Les occultistes seraient assurément peu disposés à admettre que cette « magie cérémonielle », la seule qu'ils connaissent et qu'ils essaient de pratiquer, n'est qu'une magie dégénérée, et pourtant c'est ainsi ; et même, sans vouloir aucunement l'assimiler à la sorcellerie, nous pourrions dire qu'elle est encore plus dégénérée qu'elle à certains égards. Expliquons-nous plus nettement là-dessus : le sorcier accomplit certains rites et prononce certaines formules, généralement sans en comprendre le sens, mais en se contentant de répéter aussi exactement que possible ce qui lui a été enseigné par ceux qui les lui ont transmis (ceci est un point particulièrement important) ; et ces rites et ces formules, qui ne sont le plus souvent que des restes plus ou moins défigurés de choses très anciennes, et qui ne s'accompagnent certes d'aucune cérémonie, n'en ont pas moins, dans bien des cas, une efficacité certaine (nous n'avons ici à faire aucune distinction entre les intentions bénéfiques ou maléfiques qui peuvent présider à leur usage, puisqu'il s'agit uniquement de la réalité des effets obtenus). Par contre, l'occultiste qui fait de la « magie cérémonielle » n'en obtient généralement aucun résultat sérieux, quelque soin qu'il apporte à se conformer à une multitude de prescriptions minutieuses et compliquées, que d'ailleurs il n'a apprises que par l'étude des livres, et non point par le fait d'une transmission quelconque ; il se peut qu'il arrive parfois à s'illusionner, mais c'est là une tout autre affaire : et on pourrait dire qu'il y a, entre les pratiques du sorcier et les siennes, la même différence qu'entre une chose vivante, fût-elle dans un état de décrépitude, et une chose morte.

Cet insuccès du « magiste » (puisque c'est là le mot dent les occultistes se servent de préférence, l'estimant sans doute plus honorable et moins vulgaire que celui de « magicien ») à une double raison : d'une part, dans la mesure où il peut encore être question de rites en pareil cas, il les simule plutôt qu'il ne les accomplit vraiment, puisqu'il lui manque la transmission qui serait nécessaire pour les « vivifier », et à laquelle la simple intention ne saurait suppléer en aucune façon ; d'autre part, ces rites sont littéralement étouffés sous le « formalisme » vide des cérémonies, car, incapable de discerner l'essentiel de l'accidentel (et les livres auxquels il s'en rapporte seront d'ailleurs fort loin de l'y aider, car tout y est d'ordinaire mêlé inextricablement, peut-être volontairement dans certains cas et involontairement dans d'autres), le « magiste » s'attachera naturellement surtout au côté extérieur qui le frappe davantage et qui est le plus « impressionnant », et c'est là, en somme, ce qui justifie le nom même de la « magie cérémonielle ». En fait, la

plupart de ceux qui croient ainsi « faire de la magie » ne font en réalité rien de plus ni d'autre que de s'autosuggestionner purement et simplement : ce qu'il y a de curieux ici, c'est que les cérémonies arrivent à en imposer, non pas seulement aux spectateurs, s'il y en a, mais à ceux mêmes qui les accomplissent, et qui, quand ils sont sincères (nous n'avons présentement à nous occuper que de ce cas, et non de celui où le charlatanisme intervient), sont véritablement, à la façon des enfants, dupes de leur propre jeu. Ceux-là n'obtiennent donc et ne peuvent obtenir que des effets d'ordre exclusivement psychologique, c'est-à-dire de même nature que ceux que produisent les cérémonies en général, et qui sont du reste, au fond, toute la raison d'être de celles-ci ; mais, même s'ils sont restés assez conscients de ce qui se passe en eux et autour d'eux pour se rendre compte que tout se réduit à cela, ils sont bien loin de se douter que, s'il en est ainsi, ce n'est que du fait de leur incapacité et de leur ignorance. Alors, ils s'ingénient à bâtir des théories, en accord avec les conceptions les plus modernes, et rejoignant directement par-là, bon gré mal gré, celles de la « science officielle » elle-même, pour expliquer que la magie et ses effets relèvent entièrement du domaine psychologique, comme d'autres le font aussi pour les rites en général ; le malheur est que ce dont ils parlent n'est point la magie, au point de vue de laquelle de pareils effets sont parfaitement nuls et inexistants, et que; confondant les rites avec les cérémonies, ils confondent aussi la réalité avec ce qui n'en est qu'une caricature ou une parodie ; si les « magistes » eux-mêmes en sont là, comment s'étonner que de semblables confusions aient cours parmi le « grand public » ?

Ces remarques suffiront, d'une part, pour rattacher le cas des cérémonies magiques à ce que nous avons dit précédemment des cérémonies en général, et, d'autre part, pour montrer d'où proviennent quelques-unes des principales erreurs modernes concernant la magie. Assurément, « faire de la magie », fût-ce de la façon la plus authentique qui puisse être, n'est pas une occupation qui nous paraisse très digne d'intérêt en elle-même ; mais encore devons-nous reconnaître que c'est là une science dont les résultats, quoi qu'on puisse penser de leur valeur, sont tout aussi réels dans leur ordre que ceux de toute autre science, et n'ont rien de commun avec des illusions et des rêveries « psychologiques ». Il faut tout au moins savoir déterminer la vraie nature de chaque chose et la situer à la place qui lui convient ; mais c'est justement là ce dont la plupart de nos contemporains se montrent tout à fait incapables, et ce que nous appellerions volontiers le « psychologisme », c'est-à-dire cette tendance à tout réduire à des interprétations psychologiques, dont nous avons ici un exemple très net, n'est pas, parmi les manifestations caractéristiques de leur mentalité, une des moins singulières ni des moins significatives.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 207, p. 114-122, mars 1937

REMARQUES SUR LA NOTATION MATHÉMATIQUE[1]

(*Suite*)

La considération des nombres négatifs provient uniquement, au fond, du fait que, lorsqu'une soustraction est arithmétiquement impossible, son résultat est cependant susceptible d'une interprétation dans le cas où cette soustraction se rapporte à des grandeurs qui peuvent être comptées en deux sens opposés, comme, par exemple, les distances ou les temps. De là la représentation géométrique qu'on donne habituellement de ces nombres négatifs : on compte, sur une droite, les distances comme positives ou comme négatives suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre, et on fixe sur cette droite un point pris comme origine, à partir duquel les distances sont dites positives d'un côté et négatives de l'autre, l'origine elle-même étant affectée du coefficient zéro ; le coefficient de chaque point de la droite sera donc le nombre représentant sa distance à l'origine, et son signe + ou − indiquera simplement de quel côté ce point est situé par rapport à celle-ci ; sur une circonférence, on pourra de même distinguer un sens positif et un sens négatif de rotation, ce qui donnerait lieu à des remarques analogues. De plus, la droite étant indéfinie dans les deux sens, on est amené à envisager un indéfini positif et un indéfini négatif, qu'on représente par les signes $+\infty$ et $-\infty$, et qu'on désigne communément par les expressions absurdes « plus l'infini » et « moins l'infini » ; on se demande ce que pourrait bien être un infini négatif, ou encore ce qui pourrait bien subsister si de quelque chose ou de rien (puisque les mathématiciens regardent le zéro comme rien) on retranchait l'infini ; ce sont là de ces choses qu'il suffit d'énoncer en langage clair pour voir immédiatement qu'elles sont dépourvues de toute signification. Il faut encore ajouter qu'on est ensuite conduit, en particulier dans l'étude de la variation des fonctions, à regarder l'indéfini négatif comme se confondant avec l'indéfini positif, de telle sorte qu'un mobile parti de l'origine et s'en éloignant constamment dans le sens positif reviendrait vers elle du côté négatif, si son mouvement se poursuivait pendant un temps indéfini, ou inversement, d'où il résulte que la droite, ou ce qui est considéré comme tel, doit être en réalité une ligne fermée, bien qu'indéfinie. On pourrait d'ailleurs montrer que les propriétés de la droite dans le plan sont entièrement analogues à celles d'un grand cercle sur la surface d'une sphère, et qu'ainsi le plan et la droite peuvent être assimilés à une sphère et à un grand cercle de rayon indéfiniment grand (les cercles ordinaires du plan l'étant alors aux petits cercles de cette même sphère) ; sans y insister davantage, nous ferons seulement remarquer qu'on saisit en quelque sorte directement ici les limites mêmes de l'indéfinité spatiale ; comment donc, en tout ceci, peut-on, si l'on veut garder quelque apparence de logique, parler encore d'infini ?

[1] Voir *Études Traditionnelles*, janvier 1937, p. 31 et février 1937, p. 73.

En considérant les nombres positifs et négatifs comme nous venons de le dire, la série des nombres prend la forme suivante :

$-\infty$ ..... $-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4$, ... $+\infty$, l'ordre de ces nombres étant le même que celui des points correspondants sur la droite, c'est-à-dire des points qui ont ces mêmes nombres pour coefficients respectifs. Cette série, bien qu'elle soit également indéfinie dans les deux sens, est tout à fait différente de celle que nous avons envisagée précédemment : elle est symétrique, non plus par rapport à 1, mais par rapport à 0, qui correspond à l'origine des distances ; et deux nombres équidistants de ce terme central 0 le reproduisent encore, mais par addition « algébrique » (c'est-à-dire effectuée en tenant compte de leurs signes, ce qui ici est arithmétiquement une soustraction), et non plus par multiplication. On peut voir tout de suite un inconvénient qui résulte inévitablement du caractère artificiel (nous ne disons pas arbitraire) de cette notation : si l'on pose l'unité au point de départ, toute la suite des nombres en découle naturellement ; mais, si l'on pose le zéro, il est au contraire impossible d'en faire sortir aucun nombre ; la raison en est que la constitution de la série est alors basée en réalité sur des considérations d'ordre géométrique beaucoup plus qu'arithmétique, et que, par suite de la différence de nature des quantités auxquelles se rapportent respectivement ces deux branches des mathématiques, il ne peut jamais, ainsi que nous l'avons déjà dit, y avoir une correspondance rigoureusement parfaite entre l'arithmétique et la géométrie. D'autre part, cette nouvelle série n'est aucunement, comme l'était la précédente, indéfiniment croissante dans un sens et indéfiniment décroissante dans l'autre, ou du moins, si l'on prétend la considérer ainsi, ce n'est que par une « façon de parler » des plus incorrectes ; en réalité, elle est indéfiniment croissante dans les deux sens également, puisque ce qu'elle comprend de part et d'autre du zéro central, c'est la même suite des nombres entiers ; ce qu'on appelle la « valeur absolue » (encore une expression au moins étrange, car ce dont il s'agit n'est jamais que d'un ordre essentiellement relatif) doit seul être pris en considération sous le rapport purement quantitatif, et les signes positifs ou négatifs ne changent rien à cet égard, car ils n'expriment pas autre chose que les relations de « situation » que nous avons expliquées tout à l'heure. L'indéfini négatif n'est donc nullement assimilable à l'indéfiniment petit au contraire, il est, tout aussi bien que l'indéfini positif, de l'indéfiniment grand ; la seule différence est qu'il se développe dans une autre direction, ce qui est parfaitement concevable lorsqu'il s'agit de grandeurs spatiales ou temporelles, mais totalement dépourvu de sens pour des grandeurs arithmétiques, pour lesquelles un tel développement est nécessairement unique, ne pouvant être autre que celui de la suite même des nombres entiers. Les nombres négatifs ne sont nullement des nombres « plus petits que zéro », ce qui au fond n'est qu'une impossibilité pure et simple, et le signe dont ils sont affectés ne saurait renverser l'ordre dans lequel ils se rangent quant à leur grandeur ; il suffit d'ailleurs, pour s'en rendre compte aussi nettement que possible, de remarquer que le point de coefficient -2, par exemple, est plus loin de l'origine que le point de coefficient -1, et non pas moins loin comme il le serait forcément si le nombre -2 était réellement plus petit que le nombre -1 ; à vrai dire, ce ne sont point les

distances elles-mêmes, en tant qu'elles sont objet de mesure, qui peuvent être qualifiées de négatives, mais seulement le sens dans lequel elles sont parcourues ; il y a là deux choses entièrement différentes, et c'est leur confusion qui est à la source même d'une grande partie des difficultés logiques qu'entraîne cette notation des nombres négatifs.

Parmi les autres conséquences bizarres ou illogiques de cette même notation, nous signalerons la considération, introduite par la résolution des équations algébriques, des quantités dites « imaginaires » ; celles-ci se présentent comme racines des nombres négatifs, ce qui ne répond encore qu'à une impossibilité ; il se pourrait cependant que, si on les entendait en un autre sens, elles correspondent à quelque chose de réel ; mais, en tout cas, leur théorie et son application à la géométrie analytique, telles qu'elles sont exposées par les mathématiciens actuels, n'apparaissent guère que comme un véritable tissu de confusions et même d'absurdités, et comme le produit d'un besoin de généralisations excessives et artificielles, qui ne recule même pas devant l'énoncé de propositions manifestement contradictoires ; certains théorèmes sur les « asymptotes du cercle », par exemple, suffiraient amplement à prouver que nous n'exagérons rien. On pourra dire, il est vrai, que ce n'est pas là de la géométrie proprement dite, mais seulement de l'algèbre traduite en langage géométrique ; mais ce qui est grave, précisément, c'est que, parce qu'une telle traduction, aussi bien que son inverse, est possible dans une certaine mesure, on l'étende aux cas où elle ne peut plus rien signifier, car c'est bien là le symptôme d'une extraordinaire confusion dans les idées en même temps que l'extrême aboutissement d'un « conventionnalisme » qui va jusqu'à faire perdre le sens de toute réalité,

Ce n'est pas tout encore, et nous parlerons en dernier lieu des conséquences, bien contestables aussi, de l'emploi des nombres négatifs au point de vue de la mécanique ; celle-ci, d'ailleurs, est en réalité, par son objet, une science physique, et le fait même de la traiter comme une partie intégrante des mathématiques n'est pas sans y introduire déjà certaines déformations. Disons seulement, à cet égard, que les prétendus « principes » sur lesquels les mathématiciens modernes font reposer cette science telle qu'ils la conçoivent (et, parmi les abus divers qui sont faits de ce mot de « principes », celui-là n'est pas un des moins dignes de remarque) ne sont proprement que des hypothèses plus ou moins bien fondées, ou encore, dans le cas le plus favorable, de simples lois plus ou moins générales, peut-être plus générales que d'autres, mais qui ne peuvent être tout au plus que des applications, à un domaine très spécial encore, des véritables principes universels. Sans vouloir entrer dans de trop longs développements, nous citerons, comme exemple du premier cas, le soi-disant « principe de l'inertie », que rien ne justifie, ni l'expérience qui montre au contraire qu'il n'y a nulle part d'inertie dans la nature, ni l'entendement qui ne peut concevoir cette prétendue inertie, celle-ci ne pouvant consister que dans l'absence complète de toute propriété ; on pourrait, à la rigueur, appliquer un tel mot à la potentialité pure, mais celle-ci est assurément tout autre chose que la « matière » quantifiée et qualifiée qu'envisagent les physiciens.

Un exemple du second cas est ce qu'on appelle le « principe de l'égalité de l'action et de la réaction », qui est si peu un « principe » qu'il se déduit immédiatement de la loi générale de l'équilibre des forces naturelles : chaque fois que cet équilibre est rompu d'une façon quelconque, il tend aussitôt à se rétablir, d'où une réaction dont l'intensité est équivalente à celle de l'action qui l'a provoquée ; ce n'est donc là qu'un simple cas particulier des « actions et réactions concordantes », qui ne concernent point le seul monde corporel, mais bien l'ensemble de la manifestation sous tous ses modes et dans tous ses états ; et c'est précisément sur cette question de l'équilibre que nous devons encore insister quelque peu.

On représente habituellement deux forces qui se font équilibre par deux « vecteurs » opposés, c'est-à-dire par deux segments de droite d'égale longueur, mais dirigés en sens contraires : si deux forces appliquées en un même point ont la même intensité et la même direction, mais en sens contraires, elles se font équilibre ; comme elles sont alors sans action sur leur point d'application, on dit même qu'elles se détruisent, sans prendre garde que, si l'on supprime l'une de ces forces, l'autre agit aussitôt, ce qui prouve qu'elle n'était nullement détruite en réalité. On caractérise les forces par des coefficients proportionnels à leurs intensités respectives, et deux forces de sens contraires sont affectées de coefficients de signes différents, l'un positif et l'autre négatif : l'un étant f, l'autre sera $-f$'. Dans le cas que nous venons de considérer, les deux forces ayant la même intensité, les coefficients qui les caractérisent doivent être égaux « en valeur absolue », et l'on a : $f = f$', d'où l'on déduit comme condition de l'équilibre : $f - f' = 0$, c'est-à-dire que la somme des deux forces, ou des deux « vecteurs » qui les représentent, est nulle, de telle sorte que l'équilibre est ainsi défini par zéro. Comme les mathématiciens ont d'ailleurs le tort de regarder le zéro comme une sorte de symbole du néant (comme si le néant pouvait être symbolisé par quelque chose), il semble résulter de là que l'équilibre est l'état de non-existence, ce qui est une conséquence assez singulière ; c'est même sans doute pour cette raison que, au lieu de dire que deux forces qui se font équilibre se neutralisent, ce qui serait exact, on dit qu'elles se détruisent, ce qui est contraire à la réalité, ainsi que nous venons de le faire voir par une remarque des plus simples.

La véritable notion de l'équilibre est tout autre que celle-là : pour la comprendre, il suffit de remarquer que toutes les forces naturelles (et non pas seulement les forces mécaniques, qui, redisons-le encore, n'en sont rien de plus qu'un cas très particulier) sont ou attractives ou répulsives ; les premières peuvent être considérées comme forces compressives ou de contraction, les secondes comme forces expansives ou de dilatation. Il est facile de comprendre que, dans un milieu primitivement homogène, à toute compression se produisant en un point correspondra nécessairement en un autre point une expansion équivalente, et inversement, de sorte qu'on devra toujours envisager corrélativement deux centres de forces dont l'un ne peut pas exister sans l'autre ; c'est là ce qu'on peut appeler la loi de la polarité, qui est applicable à tous les phénomènes naturels, parce qu'elle dérive de la dualité des principes mêmes qui président à toute manifestation, et qui,

dans le domaine dont s'occupent les physiciens, est surtout évidente dans les phénomènes électriques et magnétiques. Si maintenant deux forces, l'une compressive et l'autre expansive, agissent sur un même point, la condition pour qu'elles se fassent équilibre ou se neutralisent, c'est-à-dire pour qu'en ce point il ne se produise ni contraction ni dilatation, est que les intensités de ces deux forces soient, nous ne dirons pas égales, puisqu'elles sont d'espèces différentes, mais équivalentes. On peut caractériser les forces par des coefficients proportionnels à la contraction ou à la dilatation qu'elles produisent, de telle sorte que, si l'on envisage une force compressive et une force expansive, la première sera affectée d'un coefficient $n > 1$, et la seconde d'un coefficient $n' < 1$; chacun de ces coefficients peut être le rapport de la densité que prend le milieu ambiant au point considéré, sous l'action de la force correspondante, à la densité primitive de ce même milieu, supposé homogène lorsqu'il ne subit l'action d'aucune force, en vertu d'une simple application du principe de raison suffisante. Lorsqu'il ne se produit ni compression ni dilatation, ce rapport est forcément égal à l'unité, puisque la densité du milieu n'est pas modifiée ; pour que deux forces agissant en un point se fassent équilibre, il faut donc que leur résultante ait pour coefficient l'unité. Il est facile de voir que le coefficient de cette résultante est le produit (et non plus la somme comme dans la conception « classique ») des coefficients des deux forces considérées ; ces deux coefficients n et n' devront donc être deux nombres inverses l'un de l'autre : $n' = \frac{1}{n}$, et l'on aura comme condition de l'équilibre : $nn' = 1$; ainsi, l'équilibre sera défini, non plus par le zéro, mais par l'unité.

On voit que cette définition de l'équilibre par l'unité, qui est la seule réelle, correspond au fait que l'unité occupe le milieu dans la suite doublement indéfinie des nombres entiers et de leurs inverses, tandis que cette place centrale est en quelque sorte usurpée par le zéro dans la suite artificielle des nombres positifs et négatifs. Bien loin d'être l'état de non-existence, l'équilibre est au contraire l'existence envisagée en elle-même, indépendamment de ses manifestations secondaires et multiples ; il est d'ailleurs bien entendu que ce n'est point le Non-Être, au sens métaphysique de ce mot, car l'existence, même dans cet état primordial et indifférencié, n'est encore que le point de départ de toutes les manifestations différenciées, comme l'unité est le point de départ de toute la multiplicité des nombres. Cette unité, telle que nous venons de la considérer, et dans laquelle réside l'équilibre, est ce que la tradition extrême-orientale appelle l'« Invariable Milieu » ; et, suivant cette même tradition, cet équilibre ou cette harmonie est, au centre de chaque état et de chaque modalité de l'être, le reflet de l'« Activité du Ciel ».

En terminant ici cette étude, qui n'a point la prétention d'être complète, nous en tirerons une conclusion d'ordre « pratique » : elle montre assez explicitement pourquoi les conceptions des mathématiciens modernes ne peuvent pas nous inspirer plus de respect que celles des représentants de n'importe quelle autre science profane ; leurs opinions et leurs avis ne sauraient donc être d'aucun poids à nos yeux, et nous n'avons nullement à en tenir compte dans les appréciations que

nous pouvons avoir l’occasion de formuler sur telle ou telle théorie, appréciations qui, en ce domaine aussi bien qu’en tout autre, ne peuvent, pour nous, être basées que sur les seules données de la connaissance traditionnelle.

René Guénon.

LES REVUES

— Dans le *Rayonnement Intellectuel*, M. L. Charbonneau-Lassay continue ses études sur le *Signaculum Domini* dans l'héraldique médiévale, examinant spécialement la « croix recroisetée » (n° de mars-avril 1936) et la « croix de Jérusalem » (n° de mai-juin), puis dans la sigillographie (n° de juillet-août), avec reproduction de seings manuels de souverains espagnols dont certains présentent des combinaisons géométriques fort curieuses et qui seraient peut-être à rapprocher de « marques » de divers autres genres. — Dans le n° de septembre-octobre, article sur *Les Armoiries du Rédempteur*, « composées d'un groupement des instruments de la Passion réunis en trophée ou disposés dans le champ d'un écusson » ; l'auteur y rattache quelques-uns des dessins gravés dans le donjon du château de Chinon et attribués aux Templiers. — Dans le n° de novembre-décembre, *L'écrin pourpré du Rédempteur*, c'est-à-dire les pierres précieuses de couleur rouge employées pour représenter les blessures et le sang du Christ, et parmi lesquelles l'escarboucle et le rubis-balais tiennent la place la plus importante ; il y a là, sur le symbolisme des gemmes, des considérations particulièrement intéressantes.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (nos de novembre et décembre), étude sur les origines de la Maçonnerie suédoise, question historique fort compliquée et, comme tant d'autres du même genre, pleine d'obscurités, que des recherches récentes sont cependant parvenues à dissiper en partie.

— Dans le *Symbolisme* (n° de janvier), article d'Albert Lantoine sur *Les Légendes du Rituel maçonnique*, d'une sévérité bien excessive à l'égard des rituels de certains hauts grades, où il y a tout de même autre chose que ce qu'il veut y voir. Il est regrettable aussi que l'auteur partage tous les préjugés des historiens les plus profanes contre les Templiers, au point de décerner des éloges bien inattendus à Philippe le Bel ; Dante aurait-il donc été si mal informé que d'imputer à celui-ci une « cupidité » dont il paraît qu'il aurait dû au contraire accuser ses victimes ? Sans entrer ici dans de plus longues discussions à ce sujet, faisons encore remarquer tout au moins que le fait de ne savoir ni lire ni écrire n'a, dans tous les cas, absolument rien à voir avec la question de la connaissance initiatique. — W. Nagrodzki expose une construction géométrique permettant de passer *Du carré long à l'Étoile flamboyante*, et reliant ainsi entre eux deux symboles maçonniques importants.

P. S. — Nous avertissons les gens de bonne foi qu'il nous est tout à fait impossible d'accepter l'étiquette « spiritualiste », d'abord parce qu'elle n'a jamais été en usage dans aucune doctrine ou organisation de caractère traditionnel, et ensuite parce que, des deux sens que nous lui connaissons, aucun ne saurait nous convenir. Il y a en effet, d'une part, le « spiritualisme classique », qui, étant d'ordre simplement philosophique, ne nous intéresse en aucune façon ; et, d'autre part, le « néo-spiritualisme » avec ses multiples variétés, auquel comme on le sait, nous

sommes aussi résolument opposé qu'il est possible ; il convient donc de laisser ladite étiquette aux philosophes et aux « pseudo-initiés » !

Études Traditionnelles — N° 208, p. 125-129, avril 1937

CONTRE LE MÉLANGE DES FORMES TRADITIONNELLES

Il y a, suivant la tradition hindoue, deux façons opposées, l'une inférieure et l'autre supérieure, d'être en dehors des castes : on peut-être « sans caste » (*avarna*), au sens « privatif », c'est-à-dire au-dessous d'elles ; et l'on peut au contraire être « au-delà des castes » (*ativarna*) ou au-dessus d'elles, bien que ce second cas soit incomparablement plus rare que le premier, surtout dans les conditions de l'époque actuelle. D'une manière analogue, on peut être aussi en deçà ou au-delà des formes traditionnelles : l'homme « sans religion », par exemple, tel qu'on le rencontre couramment dans le monde occidental moderne, est incontestablement dans le premier cas : le second, par contre, s'applique exclusivement à ceux qui ont pris effectivement conscience de l'unité et de l'identité fondamentales de toutes les traditions ; et, ici encore, ce second cas ne peut être actuellement que très exceptionnel. Que l'on comprenne bien, d'ailleurs, que, en parlant de conscience effective, nous voulons dire par là que des notions simplement théoriques sur cette unité et cette identité, tout en étant assurément déjà loin d'être négligeables, sont tout à fait insuffisantes pour que quelqu'un puisse estimer avoir dépassé le stade où il est nécessaire d'adhérer à une forme déterminée et de s'y tenir strictement. Ceci, bien entendu, ne signifie nullement que celui qui est dans ce cas ne doit pas s'efforcer en même temps de comprendre les autres formes aussi complètement et aussi profondément que possible, mais seulement que, pratiquement, il ne doit pas faire usage de moyens rituels ou autres appartenant en propre à plusieurs formes différentes, ce qui serait non seulement inutile et vain, mais même nuisible et dangereux à divers égards.

Les formes traditionnelles peuvent être comparées à des voies qui conduisent toutes à un même but, mais qui, en tant que voies, n'en sont pas moins distinctes ; il est évident qu'on n'en peut suivre plusieurs à la fois, et que, lorsqu'on s'est engagé dans l'une d'elles, il convient de la suivre jusqu'au bout et sans s'en écarter, car vouloir passer de l'une à l'autre serait bien le meilleur moyen de ne pas avancer en réalité, sinon même de risquer de s'égarer tout à fait. Il n'y a que celui qui est parvenu au terme qui, par là même, domine toutes les voies, et cela parce qu'il n'a plus à les suivre ; il pourra donc, s'il y à lieu, pratiquer indistinctement toutes les formes, mais précisément parce qu'il les a dépassées et que, pour lui, elles sont désormais unifiées dans leur principe commun. Généralement, d'ailleurs, il continuera alors à s'en tenir extérieurement à une forme définie, ne serait-ce qu'à titre d'« exemple » pour ceux qui ne sont pas parvenus au même point que lui ; mais, si des circonstances particulières viennent à l'exiger, il pourra tout aussi bien participer à d'autres formes, puisque, de ce point où il est, il n'y a plus entre elles aucune différence réelle. Du reste, dès lors que ces formes sont ainsi unifiées pour lui, il ne saurait plus aucunement y avoir en cela mélange ou confusion quelconque, ce qui suppose nécessairement l'existence de la diversité comme telle ; et, encore

une fois, il s'agit de celui-là seul qui est effectivement au-delà de cette diversité : les formes, pour lui, n'ont plus le caractère de voies ou de moyens, dont il n'a plus besoin, et elles ne subsistent plus qu'en tant qu'expressions de la Vérité une, expressions dont il est tout aussi légitime de se servir suivant les circonstances qu'il l'est de parler en différentes langues pour se faire comprendre de ceux à qui l'on s'adresse.

Il y a en somme, entre ce cas et celui d'un mélange illégitime des formes traditionnelles, toute la différence que nous avons indiquée en d'autres occasions, et d'une façon tout à fait générale, comme étant celle de la « synthèse » et du « syncrétisme ». En effet, celui qui envisage toutes les formes dans l'unité même de leur principe, comme nous venons de le dire, en a par là même une vue essentiellement synthétique, au sens le plus rigoureux du mot ; il ne peut se placer qu'à l'intérieur de toutes également, et même, devrions-nous dire, au point qui est pour toutes le plus intérieur, puisque c'est véritablement leur centre commun. Pour reprendre la comparaison que nous avons employée tout à l'heure, toutes les voies, partant de points différents, vont en se rapprochant de plus en plus, mais en demeurant cependant toujours distinctes, jusqu'à ce qu'elles aboutissent finalement à ce centre unique ; mais, vues du centre même, elles ne sont plus en réalité qu'autant de rayons qui en émanent et par lesquels il est en relation avec les points multiples de la circonférence. Ces deux sens, inverses l'un de l'autre, dans lesquels les mêmes voies peuvent être envisagées, correspondent très exactement à ce que sont les points de vue respectifs de celui qui est « en chemin » vers le centre et de celui qui y est parvenu, et dont les états, précisément, sont souvent décrits ainsi, dans le symbolisme traditionnel, comme ceux du « voyageur » et du « sédentaire ». Ce dernier est encore comparable à celui qui, se tenant au sommet d'une montagne, en voit également, et sans avoir à se déplacer, les différents versants, tandis que celui qui gravit cette même montagne n'en voit que la partie la plus proche de lui ; et il est bien évident que la vue qu'en a le premier peut seule être dite synthétique.

D'autre part, celui qui n'est pas au centre est forcément toujours dans une position plus ou moins « extérieure », même à l'égard de sa propre forme traditionnelle, et à plus forte raison à l'égard des autres ; si donc il veut, par exemple, accomplir des rites appartenant à plusieurs formes différentes, prétendant utiliser concurremment les uns et les autres comme moyens ou « supports » de son développement spirituel, il ne pourra réellement que les associer ainsi « du dehors », ce qui revient à dire que ce qu'il fera ne sera pas autre chose que du « syncrétisme », puisque celui-ci consiste justement en un tel mélange d'éléments disparates que rien n'unifie véritablement. Tout ce que nous avons dit par ailleurs contre le « syncrétisme » en général vaut donc dans ce cas particulier, et même, pourrait-on dire, avec certaines aggravations : tant qu'il ne s'agit que de théories, en effet, il peut, tout en étant parfaitement insignifiant et illusoire et en ne représentant qu'un effort dépensé en pure perte, être du moins encore relativement inoffensif ; mais ici, par le contact direct qui est impliqué avec des réalités d'un ordre plus profond, il risque d'entraîner, pour celui qui agit ainsi, une déviation ou

un arrêt de ce développement intérieur pour lequel il croyait, bien à tort, se procurer par-là de plus grandes facilités. Un tel cas est assez comparable à celui de quelqu'un qui, sous prétexte d'obtenir plus sûrement une guérison, emploierait à la fois plusieurs médications dont les effets ne feraient que se neutraliser et se détruire, et qui pourraient même, parfois, avoir entre elles des réactions imprévues et plus ou moins dangereuses pour l'organisme ; il est des choses dont chacune est efficace quand on s'en sert séparément, mais qui n'en sont pas moins radicalement incompatibles.

Ceci nous amène à préciser encore un autre point : c'est que, en outre de la raison proprement doctrinale qui s'oppose à la validité de tout mélange des formes traditionnelles, il est une considération qui, pour être d'ordre plus contingent, n'en est pas moins fort importante au point de vue qu'on peut appeler « technique ». En effet, en supposant que quelqu'un se trouve dans les conditions voulues pour accomplir des rites relevant de plusieurs formes de telle façon que les uns et les autres aient des effets réels, ce qui implique naturellement qu'il ait tout au moins quelques liens effectifs avec chacune de ces formes, il pourra arriver, et même il arrivera presque inévitablement dans la plupart des cas, que ces rites feront entrer en action des influences psychiques qui, ne s'harmonisant pas entre elles, se heurteront et provoqueront un état de désordre et de déséquilibre affectant plus ou moins gravement celui qui les aura imprudemment suscitées ; on conçoit sans peine qu'un tel danger est de ceux auxquels il ne convient pas de s'exposer inconsidérément. Le choc des influences psychiques est d'ailleurs plus particulièrement à redouter, d'une part, comme conséquence des rites les plus extérieurs, de ceux qui appartiennent au côté exotérique de différentes traditions, puisque c'est évidemment sous ce rapport surtout que celles-ci se présentent comme exclusives les unes des autres, la divergence des voies étant d'autant plus grande qu'on les considère plus loin du centre ; et, d'autre part, bien que cela puisse sembler paradoxal à qui n'y réfléchit pas suffisamment, l'opposition est d'autant plus violente que les traditions auxquelles il est fait appel ont plus de caractères communs, comme, par exemple, dans le cas de celles qui revêtent exotériquement la forme religieuse, car des choses qui sont beaucoup plus différentes n'entrent que difficilement en conflit entre elles, du fait de cette différence même : il ne peut y avoir de lutte qu'à la condition de se placer sur le même terrain. Nous préférons ne pas insister davantage là-dessus, mais nous souhaitons que cet avertissement suffise à ceux qui seraient tentés de mettre en œuvre de tels moyens discordants : qu'ils n'oublient pas que le domaine purement spirituel est le seul où l'on soit à l'abri de toute atteinte, parce que les oppositions mêmes n'y ont plus aucun sens, et que, tant que le domaine psychique n'est pas complètement et définitivement dépassé, les pires mésaventures demeurent toujours possibles, même, et nous devrions peut-être dire surtout, pour ceux qui font trop résolument profession de n'y pas croire.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 208, p. 240-245, avril 1937

LA TÉTRAKTYS ET LE CARRÉ DE QUATRE

Nous avons été amené, au cours de notre précédente étude sur la notation mathématique, à faire allusion à la *Tétraktys* pythagoricienne, et nous en avons indiqué alors la formule numérique : 1 + 2 + 3 + 4 = 10, montrant la relation qui unit directement le dénaire au quaternaire. On sait d'ailleurs l'importance toute particulière qu'y attachaient les Pythagoriciens, et qui se traduisait notamment par le fait qu'ils prêtaient serment « par la sainte *Tétraktys* » ; on a peut-être moins remarqué qu'ils avaient aussi une autre formule de serment, qui était « par le carré de quatre » ; et il y a entre les deux un rapport évident, car le nombre quatre est, pourrait-on dire, leur base commune. On pourrait déduire de là, entre autres conséquences, que la doctrine pythagoricienne devait se présenter avec un caractère plus « cosmologique » que purement métaphysique, ce qui n'est d'ailleurs pas un cas exceptionnel quand on a affaire aux traditions occidentales, puisque nous avons eu déjà l'occasion de faire une remarque analogue en ce qui concerne l'hermétisme. La raison de cette déduction, qui peut sembler étrange à première vue pour qui n'est pas habitué à l'usage du symbolisme numérique, est que le quaternaire est partout et toujours considéré comme étant proprement le nombre de la manifestation universelle ; il marque donc, à cet égard, le point de départ même de la « cosmologie », tandis que les nombres qui le précèdent, c'est-à-dire l'unité, le binaire et le ternaire, se rapportent strictement à l'« ontologie » ; la mise en évidence plus particulière du quaternaire correspond donc bien par-là à celle du point de vue « cosmologique » lui-même.

Au début des *Rasâil Ikhwân Eç-Çafa*, les quatre termes du quaternaire fondamental sont énumérés ainsi : 1° le Principe, qui est désigné comme *El-Bârî*, le « Créateur » (ce qui indique qu'il ne s'agit pas du Principe suprême, mais seulement de l'Être, en tant que principe premier de la manifestation, qui d'ailleurs est bien en effet l'Unité métaphysique) ; 2° l'Esprit universel ; 3° l'Âme universelle ; 4° la *Hylê* primordiale. Nous ne développerons pas actuellement les différents points de vue auxquels ces termes pourraient être envisagés ; on pourrait notamment les faire correspondre respectivement aux quatre « mondes » de la Kabbale hébraïque, qui ont aussi leur exact équivalent dans l'ésotérisme islamique. Ce qui importe pour le moment, c'est que le quaternaire ainsi constitué est regardé comme présupposé par la manifestation, en ce sens que la présence de tous ses termes est nécessaire au développement complet des possibilités que comporte celle-ci ; et, est-il ajouté, c'est pourquoi, dans l'ordre des choses manifestées, on retrouve toujours spécialement la marque (on pourrait dire en quelque sorte la « signature ») du quaternaire : de là, par exemple, les quatre éléments (l'Ether n'étant pas compté ici, car il ne s'agit que des éléments « différenciés »), les quatre points cardinaux (ou les quatre régions de l'espace qui y correspondent, avec les quatre « piliers » du monde), les quatre phases en lesquelles tout cycle se divise

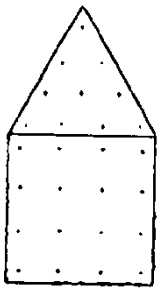
naturellement (les âges de la vie humaine, les saisons dans le cycle annuel, les phases lunaires dans le cycle mensuel, etc.), et ainsi de suite ; on pourrait établir ainsi une multitude indéfinie d'applications du quaternaire, toutes reliées entre elles, d'ailleurs, par des correspondances analogiques rigoureuses, car elles ne sont, au fond, qu'autant d'aspects plus ou moins spéciaux d'un même « schéma » général de la manifestation.

Ce « schéma », sous sa forme géométrique, est un des symboles les plus répandus, un de ceux qui sont véritablement communs à toutes les traditions : c'est le cercle divisé en quatre parties égales par une croix formée de deux diamètres rectangulaires ; et l'on peut remarquer tout de suite que cette figure exprime précisément la relation du quaternaire et du dénaire, comme l'exprime, sous la forme numérique, la formule que nous rappelions au début. En effet, le quaternaire est représenté géométriquement par le carré, si on l'envisage sous l'aspect « statique », mais, sous l'aspect « dynamique » comme c'est le cas ici, il l'est par la croix ; celle-ci, lorsqu'elle tourne autour de son centre, engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le dénaire, lequel est, comme nous l'avons dit précédemment, le cycle numérique complet. C'est là ce qu'on appelle la « circulature du quadrant », représentation géométrique de ce qu'exprime arithmétiquement la formule $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; inversement, le problème hermétique de la « quadrature du cercle » (expression si mal comprise d'ordinaire) n'est pas autre chose que ce que représente la division quaternaire du cercle, supposé donné tout d'abord, par deux diamètres rectangulaires, et il s'exprimera numériquement par la même formule, mais écrite en sens inverse : $10 = 1 + 2 + 3 + 4$, pour montrer que tout le développement de la manifestation est ainsi ramené au quaternaire fondamental.

Cela dit, revenons au rapport de la *Tétraktys* et du carré de quatre : les nombres 10 et 16 occupent le même rang, le quatrième, respectivement dans la série des nombres triangulaires et dans celle des nombres carrés. On sait que les nombres triangulaires sont les nombres obtenus en faisant la somme des nombres entiers consécutifs depuis l'unité jusqu'à chacun des termes successifs de la série ; l'unité elle-même est le premier nombre triangulaire, comme elle est aussi le premier nombre carré, car, étant le principe et l'origine de la série des nombres entiers, elle doit l'être également de toutes les autres séries qui en sont ainsi dérivées. Le second nombre triangulaire est $1 + 2 = 3$, ce qui montre d'ailleurs que, dès que l'unité a produit le binaire par sa propre polarisation, on a immédiatement le ternaire par là même ; et la représentation géométrique en est évidente : 1 correspond au sommet du triangle, 2 aux extrémités de sa base, et le triangle lui-même, dans son ensemble, est naturellement la figure du nombre 3. Si l'on considère ensuite les trois termes du ternaire comme ayant une existence indépendante, leur somme donne le troisième nombre triangulaire : $1 + 2 + 3 = 6$; ce nombre sénaire étant le double du ternaire, on peut dire qu'il implique un nouveau ternaire qui est un reflet du premier, comme dans le symbole bien connu du « sceau de Salomon » ; mais ceci pourrait donner lieu à d'autres considérations qui seraient en dehors de notre sujet.

En continuant la série, on a pour le quatrième nombre triangulaire, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, c'est-à-dire la *Tétraktys* ; et l'on voit par-là, comme nous l'avons déjà expliqué, que le quaternaire contient d'une certaine façon tous les nombres, puisqu'il contient le dénaire, d'où la formule du *Tao-te-King* que nous avons citée précédemment : « un à produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui revient encore à dire que toute la manifestation est comme enveloppée dans le quaternaire, ou, inversement, que celui-ci constitue la base complète de son développement intégral.

La *Tétraktys*, en tant que nombre triangulaire, était naturellement représentée par un symbole qui était dans son ensemble de forme ternaire, chacun de ses côtés extérieurs comprenant quatre éléments ; et ce symbole se composait en tout de dix éléments, figurés par autant de points, dont neuf se trouvaient ainsi sur le périmètre du triangle et un à son centre. On remarquera qu'on retrouve dans cette disposition, malgré la différence des formes géométriques, l'équivalent de ce que nous avons indiqué au sujet de la représentation du dénaire par le cercle, puisque, là également, 1 correspond au centre et 9 à la circonférence. Notons aussi en passant, à ce propos, que c'est parce que 9, et non pas 10, est le nombre de la circonférence, que la division de celle-ci s'effectue normalement suivant des multiples de 9 (90 degrés pour le quadrant, et par suite 360 pour la circonférence entière), ce qui est d'ailleurs en relation directe avec toute la question des « nombres cycliques ».



Le carré de quatre est, géométriquement, un carré dont les côtés comprennent quatre éléments, comme ceux du triangle dont nous venons de parler ; si l'on considère les côtés eux-mêmes comme mesurés par le nombre de ces éléments, il en résulte que les côtés du triangle et ceux du carré seront égaux. On pourra alors réunir les deux figures en faisant coïncider la base du triangle avec le côté supérieur du carré, comme dans le tracé ci-contre (où nous avons marqué les points, pour plus de clarté, non sur les côtés mêmes, mais à l'intérieur des figures, ce qui permet de compter distinctement ceux qui appartiennent respectivement au triangle et au carré) ; et l'ensemble ainsi obtenu donne lieu encore à plusieurs remarques importantes. Tout d'abord, si l'on considère seulement le triangle et le carré comme tels, cet ensemble est une représentation géométrique du septénaire, en tant que celui-ci est la somme du ternaire et du quaternaire : $3 + 4 = 7$; on peut dire plus précisément, d'après la disposition même de la figure, que ce septénaire est formé de l'union d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui est susceptible d'applications diverses. Pour nous en tenir à ce qui nous concerne plus spécialement ici, il suffira de dire que, dans la correspondance des nombres triangulaires et des nombres carrés, les premiers doivent être rapportés à un domaine plus élevé que les seconds, d'où l'on peut inférer que, dans le symbolisme pythagoricien, la *Tétraktys* devait avoir un rôle supérieur à celui du carré de quatre ; et, en fait, tout ce qu'on en connaît paraît indiquer qu'il en était bien réellement ainsi.

Maintenant, il y à autre chose de plus singulier, et qui, bien que se référant à une forme traditionnelle différente, ne peut certes pas être regardé comme une simple « coïncidence » : les deux nombres 10 et 16, contenus respectivement dans le triangle et dans le carré, ont pour somme 26 ; or ce nombre 26 est la valeur numérique totale des lettres formant le Tétragramme hébraïque יהוה. De plus, 10 est la valeur de la première lettre י et 16 est celle de l'ensemble des trois autres lettres הוה ; cette division du Tétragramme est parfaitement normale, et la correspondance de ses deux parties est encore très significative : la *Tétraktys* s'identifie ainsi au י dans le triangle, tandis que le reste du Tétragramme s'inscrit dans le carré placé au-dessous de celui-ci.

D'autre part, le triangle et le carré contiennent l'un et l'autre quatre lignes de points ; il est à noter, bien que ceci n'ait en somme qu'une importance secondaire, et uniquement pour marquer encore les concordances de différentes sciences traditionnelles, que les quatre lignes de points se retrouvent dans les figures de la géomancie, figures qui d'ailleurs, par les combinaisons quaternaires de 1 et 2, sont au nombre de $16 = 4^2$; et la géomancie, comme son nom l'indique, est en relation spéciale avec la terre, qui, suivant la tradition extrême-orientale, est symbolisée par la forme carrée.

Enfin, si l'on considère les formes solides correspondant, dans la géométrie à trois dimensions, aux figures planes dont il s'agit, au carré correspond un cube, et au triangle une pyramide quadrangulaire ayant pour base la face supérieure de ce cube ; l'ensemble forme ce que le symbolisme maçonnique désigne comme la « pierre cubique à pointe », et qui, dans l'interprétation hermétique, est regardée comme une figure de la « pierre philosophale ». Il y a encore, sur ce dernier symbole, d'autres remarques à faire ; mais, comme elles n'ont plus de rapport avec la question de la *Tétraktys*, il sera préférable de les envisager séparément dans un autre article.

René Guénon.

LES LIVRES

Maurice Favone — *Les disciples d'Hiram en province : La Franc-Maçonnerie dans la Marche* (Dorbon Aîné, Paris). Ce petit volume a surtout en lui-même, un intérêt d'« histoire locale », et il faudrait assurément beaucoup de « monographies » de ce genre pour qu'il soit possible d'en tirer des conclusions d'ordre général ; cependant, quelques idées exprimées dans l'introduction ont une portée qui dépasse ce cadre restreint. D'abord, en ce qui concerne les origines de la Maçonnerie, le fait que les habitants de la Marche « se sont distingués dans l'art de construire dès les temps les plus reculés » ne nous paraît pas, quoi qu'il en soit dit ici, avoir un rapport très direct avec le développement, dans cette région, de la Maçonnerie « spéculative » ; l'auteur semble oublier que cette dernière fut importée d'Angleterre, et que ce qui représentait en France l'ancienne Maçonnerie « opérative » s'est toujours continué dans le Compagnonnage, spécialement celui des tailleurs de pierre, et non pas ailleurs. Une autre vue beaucoup plus juste est celle qui se rapporte au rôle de la Maçonnerie au XVIII^{e} siècle : ses recherches l'ont convaincu qu'elle n'a nullement préparé la Révolution, contrairement à la légende propagé d'abord par les antimaçons, puis par certains Maçons eux-mêmes ; seulement, ce n'est point une raison pour conclure que « la Révolution est l'œuvre du peuple », ce qui est de la plus parfaite invraisemblance ; elle ne s'est certes pas faite toute seule, bien que ce qui l'a faite ne soit pas la Maçonnerie, et nous ne comprenons même pas comment il est possible, à qui réfléchit tant soit peu, d'ajouter foi à la duperie « démocratique » des révolutions spontanées… Enfin, nous ne pouvons nous dispenser de relever certaines inexactitudes assez singulières : ainsi, l'auteur ne paraît pas se douter qu'une Loge et un Chapitre sont deux choses tout à fait différentes ; et nous lui signalons aussi que les « Loges d'Adoption » qui dépendent actuellement de la Grande Loge de France ne sont pas le moins du monde « sous le signe du Droit Humain ».

D^{r} de Fontbrune – *Les Prophéties de Nostradamus dévoilées : Lettre à Henri II* (Éditions Adyar, Paris). Encore un abus de langage trop fréquent à notre époque : des « prédictions » quelconques, quelle qu'en puisse être la valeur, ne sont point des « prophéties », car elles ne sauraient aucunement s'assimiler aux Écritures sacrées et traditionnelles : il y a là pour le moins une étrange inconvenance, dont nos contemporains semblent inconscients, quoiqu'ils la poussent parfois fort loin. Ainsi, nous avons vu récemment un astrologue dédier un livre à Nostradamus, « le plus grand des prophètes que le monde ait connus » ; nous voulons croire que la portée des mots qu'il emploie lui échappe, car autrement ce serait plus grave encore ; et ce qui donne à la chose une certaine saveur ironique, c'est que Nostradamus témoignait le plus complet mépris aux astrologues de son temps : « *Omnesque Astrologi, Blenni, Barbari procul sunto* » ; que dirait-il de ceux d'aujourd'hui, encore bien plus profanes et dégénérés ? C'est aussi de Nostradamus, précisément, qu'il s'agit dans l'ouvrage dont nous avons à parler ici : l'auteur pense avoir trouvé dans son *Épître à Henri II* l'indication de la suite des événements qui doivent se produire à l'approche de la « fin des temps », et qui,

d'après son interprétation, se dérouleraient au cours même du présent siècle. Malheureusement, nous nous souvenons que M. Pierre Piobb, de son côté, a vu chez le même Nostradamus la prédiction d'événements se rapportant à un avenir beaucoup plus lointain, comme, par exemple, la destruction de Paris au XXXIV^{e} siècle ; les interprètes ne manquent pas, mais ils feraient bien de se mettre un peu d'accord entre eux ! Il faut d'ailleurs reconnaître que les textes sont réellement fort obscurs, et d'une obscurité manifestement voulue, non seulement quant à la chronologie, mais aussi quant au langage même ; et, pour celui que reproduit et qu'étudie le D^{r} de Fontbrune, nous devons dire que l'exactitude de sa traduction est assez souvent contestable. Il s'y trouve même de curieuses méprises linguistiques et autres : ainsi, pour prendre quelques exemples, les « avîtes » sont les aïeux et non les augures (p. 35) ; « ligne » vient de *linea* et n'a aucun lien étymologique avec *limen* (p. 47) ; un « myrmidon » est tout à fait autre chose qu'un « mirmilion » (p. 49) ; « Gog et Magog », bizarrement transformés en « Gog, roi de Magog » n'ont rien de commun avec la race jaune (p. 51), pour la bonne raison qu'ils ne sont pas un peuple existant actuellement à la surface de la terre ; la « cité d'Achem » a bien des chances d'être une ville sainte autre que Jérusalem (p. 62 et 65), etc. Ajoutons seulement encore, dans cet ordre d'idées, que le « trépied d'airain » dont parle Nostradamus doit avoir un rapport avec quelques opérations magiques, mais n'a certainement rien à voir avec les pratiques spirites (p. 35) ; et, disons-le à ce propos, il n'est pas douteux que Nostradamus ait eu une connaissance très réelle de certaines sciences traditionnelles, bien que, apparemment, celles-ci ne fussent pas d'un ordre très élevé ; ce point pourrait d'ailleurs être précisé par divers rapprochements sur lesquels nous reviendrons peut-être en quelque autre occasion. Pour le moment, nous devons nous borner au contenu du livre du D^{r} de Fontbrune : celui-ci cherche à confirmer son interprétation concernant la prochaine « fin des temps » par une concordance avec d'autres prédictions ; en dehors de quelques allusions inévitables à celles de la « Grande Pyramide », sur lesquelles nous nous sommes déjà expliqué récemment, il se réfère surtout à la « prophétie » dite de saint Malachie, dont l'authenticité est à vrai dire bien douteuse. Toutes les choses de ce genre, d'ailleurs, doivent être considérées en principe comme très suspectes : si leur source même l'est trop souvent, l'usage qui en est fait et les interprétations qui s'y ajoutent le sont encore davantage ; en présence de la façon peu rassurante dont elles sont répandues de tous côtés aujourd'hui, on ne saurait trop mettre en garde ceux qui sont tentés d'y avoir une confiance excessive ou de s'en laisser impressionner outre mesure. Même s'il se trouve parfois quelques fragments de vérité dans tout cela, la perspective spéciale des « voyants » n'a pas manqué de leur faire subir de notables déformations ; par surcroît, la plupart de ces prédictions sont si confuses et si vagues qu'on peut y découvrir à peu près tout ce qu'on veut… comme on le découvre aussi dans Nostradamus, dont l'œuvre a pourtant un caractère « scientifique » que les autres sont bien loin d'avoir, mais n'en est certes pas pour cela plus facile à comprendre !

D^{r} R. Swinburne Clymer — *The Rosicrucian Fraternity in America, Vol. I* (« The Rosicrucian Foundation », Quakertown, Pennsylvania). Ce gros volume est

formé de la réunion de plusieurs fascicules qui paraissent avoir été tout d'abord publiés séparément : les uns se rapportent à l'histoire des organisations « rosicruciennes » ou soi-disant telles en Amérique ; les autres fournissent un exemple bien typique des querelles qui se produisent parfois entre lesdites organisations et auxquelles nous avons fait allusion dans un récent article. On pourrait d'ailleurs se demander pourquoi l'auteur se borne à dénoncer exclusivement une seule organisation rivale de la sienne, celle qui est connue sous la désignation d'A.M.O.R.C., alors qu'il en existe certainement plus d'une douzaine d'autres qu'il doit logiquement regarder comme tout aussi « illégitimes », puisqu'elles font pareillement usage d'un titre dont il revendique le monopole ; serait-ce parce que la « concurrence » se complique, dans ce cas, du fait que les deux adversaires prétendent l'un et l'autre constituer sous leurs auspices une « Fédération universelle des Ordres et Sociétés initiatiques », ce qui en fait évidemment une de trop ? Quoi qu'il en soit, on ne comprend guère comment des associations qui se disent initiatiques peuvent être *registered* ou *incorporated*, et porter leurs différends devant les tribunaux profanes, ni en quoi des certificats délivrés par des administrations de l'État peuvent établir autre chose qu'une simple « priorité » dans l'usage public d'une dénomination, ce qui assurément n'a rien à voir avec la preuve de sa légitimité ; tout cela témoigne d'une mentalité plutôt étrange, et en tout cas bien « moderne »… Mais, cela dit, ce n'est certes point donner raison aux propres revendications du D^r^ Clymer que de reconnaître qu'il apporte une documentation fort édifiante sur les « plagiats » de son adversaire, notamment en montrant que ses soi-disant « enseignements secrets » sont extraits textuellement de livres publiés et connus, comme ceux de Franz Hartmann et d'Eckartshausen. À propos de ce dernier, il y a quelque chose d'assez amusant : l'auteur déclare qu'il « a fait de soigneuses recherches, mais qu'il n'a pu trouver aucun écrivain, reconnu comme une autorité ou non, qui cite ou classe Eckartshausen comme un Rosicrucien » ; nous lui signalons bien volontiers la « source » qui lui a échappé : c'est dans l'*Histoire des Rose-Croix* de Sédir que, parmi des notices biographiques sur divers personnages présumés « rosicruciens », il s'en trouve une, la dernière de la série, qui est consacrée à Eckartshausen (1^ère^ édition, p. 159-160 ; 2^ème^ édition, p. 359) ; là encore, l'*Imperator* de l'A.M.O.R.C. n'a donc pas même le mérite de l'invention ! On pourrait du reste, à la condition d'être au courant de certaines choses, relever encore à sa charge d'autres « plagiats » d'un genre quelque peu différent : ainsi, nous voyons la reproduction d'un diplôme dont l'en-tête est libellé au nom d'un soi-disant « Grand Collège des Rites » ; or ce titre n'a jamais appartenu proprement qu'au Grand-Orient de France ; sachant fort bien en quelle circonstance l'*Imperator* en a eu connaissance, et constatant que la date du diplôme en question lui est postérieure, l'« emprunt » ne peut faire pour nous le moindre doute, sans même parler des détails, très significatifs à cet égard, d'un sceau plus ou moins adroitement modifié… Il y a cependant des choses d'un caractère plus purement fantaisiste, comme le diplôme d'une inexistante « Rose-Croix d'Égypte », quoique, à vrai dire, la « chaîne lybique » dont il s'entoure nous paraisse bien s'inspirer aussi de quelque modèle préexistant ; mais, à ce propos, pourquoi le D^r^ Clymer voudrait-il que, dans une

inscription rédigée en français (d'ailleurs approximatif), on dise *Rose-Cross* et non *Rose-Croix* ? Il est vrai qu'on ne peut pas s'attendre à de bien grandes connaissances linguistiques de la part de quelqu'un qui écrit les titres de sa propre organisation en un latin que nous croyons plus charitable de ne pas reproduire !

Passons à quelque chose de plus important : il apparaît bien que l'*Imperator* a d'abord fabriqué de toutes pièces son A.M.O.R.C., en dépit de la fantastique histoire d'une charte qu'il aurait reçue à Toulouse en 1915, et dont le signataire supposé n'a jamais pu être découvert ; mais, par la suite, il est entré en contact avec les multiples organisations dirigées par le fameux Aleister Crowley, dont il est devenu en quelque sorte un des lieutenants ; cela montre bien que, de la « pseudo-initiation » à la « contre-initiation », le passage n'est souvent que trop facile… Ce n'est certes pas « diffamer » Crowley que de le qualifier de « magicien noir », puisque, en fait, cette qualité lui a été reconnue pour ainsi dire « officiellement » par un jugement rendu contre lui à Londres il y a quelques années ; disons pourtant, en toute impartialité, que cette imputation gagnerait à être appuyée par des arguments plus solides que ceux qu'invoque le D^{r} Clymer, qui fait même preuve ici d'une assez étonnante ignorance du symbolisme. Nous avons souvent fait remarquer que les mêmes symboles peuvent être pris en des sens opposés : ce qui importe en pareil cas, c'est l'intention dans laquelle ils sont employés et l'interprétation qui en est donnée, mais il est évident que cela ne saurait se reconnaître à leur aspect extérieur, qui n'en subit aucun changement ; et c'est même une habileté élémentaire, de la part d'un « magicien noir », que de tirer parti d'une telle équivoque. De plus, il faut aussi tenir compte des « plagiats » purs et simples, qui ne manquent pas non plus chez Crowley : ainsi, son emblème de la colombe du Graal vient en droite ligne de Péladan… Ce qui est particulièrement curieux, chez le D^{r} Clymer, c'est ce que nous pourrions appeler l'obsession du triangle renversé : il ne paraît pas se douter que celui-ci a, dans le symbolisme le plus orthodoxe, d'importantes significations que nous exposerons peut-être quelque jour ; et comment ne sait-il pas tout au moins que ce triangle figure dans les hauts grades de la Maçonnerie écossaise, où il n'y a assurément pas trace de « magie noire » ? Un problème que nous nous avouons incapable de résoudre, c'est celui de savoir comment un cordon porté « en sautoir » pourrait bien ne pas avoir la pointe en bas ; mais nous ne croyons pas que, avant le D^{r} Clymer, personne ait jamais eu l'idée de voir dans la forme d'un tel cordon (ou d'un camail de chanoine, si l'on veut) la figure d'un triangle renversé. Il n'y a pas grandes conséquences à tirer non plus, si ce n'est comme exemple de « contrefaçon », du fait que les chefs d'organisations pseudo-maçonniques font précéder leur signature d'une triple croix uniquement pour imiter les membres des authentiques Suprêmes Conseils ; cela n'a rien à voir avec un « symbole de l'Antéchrist » ! Crowley, et l'*Imperator* à sa suite, emploient une croix surchargée de signes variés ; mais, en l'examinant attentivement, on n'y découvre en somme que des lettres hébraïques, des symboles alchimiques et astrologiques, toutes choses qui n'ont rien d'original ni de caractéristique ; et, dès lors que parmi ces signes figurent ceux des quatre éléments, comment pourrait-il ne pas s'y trouver de triangles renversés ? Il y a bien aussi un prétendu « coq noir »

dont, à première vue, l'aspect peut donner une impression plus « sinistre » ; mais celui-là encore est tout simplement… la reproduction assez fidèle d'une de ces bizarres figures composites appelées « grylles » par les archéologues, et dont l'origine est attribuée, à tort ou à raison, aux Gnostiques basilidiens ; précisons que le « grylle » en question a été publié dans le recueil de Rossi et Maffai, *Gemme antiche*, tome 1, n° 21, et reproduit dans l'*Histoire critique du Gnosticisme* de Matter, planche I f, fig. 2 b. Tout cela ne prouve qu'une chose : c'est qu'on devrait toujours être bien sûr de connaître exactement ce dont on parle, et qu'il est imprudent de se laisser entraîner par son imagination ; mais en voilà assez sur toutes ces « curiosités »… Quant à certains procédés de « réclame » plus ou moins charlatanesques que dénonce le Dr Clymer, il va sans dire que nous sommes entièrement de son avis là-dessus ; seulement, lui-même se souvient-il, bien que cela date d'un quart de siècle environ, d'une petite revue qui s'intitulait *The Egyptian*, et dans laquelle on pouvait lire des annonces dont le style ne différait pas très sensiblement de celui-là ?

Sur le côté « historique » du livre, nous insisterons beaucoup moins longuement, pour le moment du moins ; nous noterons seulement, tout d'abord, que la *Militia Crucifera Evangelica*, qui est une des « origines » dont se recommande le Dr Clymer, était une organisation spécifiquement luthérienne, non point rosicrucienne ni initiatique ; il est d'ailleurs douteux que sa récente « reconstitution » américaine puisse se prévaloir d'une filiation authentique, car, entre 1598 et 1901 il y a une lacune qui semble assez difficile à combler… Il y a aussi, parmi les « autorités » invoquées, Georges Lippard, auteur peu connu de certaines fictions à tendances à peu près uniquement politiques et sociales, dont quelques chapitres sont reproduits ici, et où sont mis en scène de prétendus Rose-Croix dont tout ce qu'on peut dire est qu'ils font beaucoup moins figure d'initiés que de simples conspirateurs ; et pourtant c'est là-dessus que repose en définitive toute l'histoire d'une introduction de l'Ordre en Amérique au XVIIIe siècle ; sans vouloir se montrer trop difficile, on pourrait assurément souhaiter mieux ! Comme « rattachement » plus certain, il ne reste finalement, après cela, que les liens unissant le Dr Clymer et son organisation à P. L. Randolph et à ses successeurs ; cela même, au point de vue rosicrucien surtout, puisque c'est là ce dont il s'agit, peut-il être considéré comme constituant une garantie suffisante et réellement valable ? Nous ne répondrons pas présentement à cette question, bien que nos lecteurs puissent facilement se douter de ce que nous en pensons au fond ; nous mentionnerons seulement, pour terminer, un chapitre consacré aux relations de Randolph avec quelques-uns de ses contemporains (relevons en passant une erreur assez singulière : l'ouvrage de notre directeur Paul Chacornac sur Éliphas Lévi y est attribué à… Paul Redonnel), et, comme cette histoire n'est somme toute pas dépourvue de quelque intérêt, nous y reviendrons peut-être une autre fois.

LES REVUES

— Dans l'*American Review* (n° de janvier), M. Ananda K. Coomaraswamy

publie un article sur *The Use of Art*, dans lequel il s'élève contre les théories « esthétiques » modernes, et spécialement contre la conception de l'« art pour l'art » ; il y oppose la vue normale suivant laquelle l'art est « la façon juste de faire les choses », quelles qu'elles soient, de telle sorte qu'elles soient adaptées aussi parfaitement que possible à l'usage auquel elles sont destinées. La distinction toute moderne entre l'« artiste » et l'« artisan » n'a, selon cette vue normale, aucune raison d'être ; et l'industrie séparée de l'art, comme elle l'est de nos jours, apparaît comme une activité illégitime et ne méritant même pas d'être considérée comme véritablement « humaine ».

— Sur ce même sujet de l'art, nous trouvons dans le *Lotus Bleu* (n° de janvier), un article intitulé *L'Art comme ascèse*, par M^me^ Simonne May, dans lequel sont citées quelques-unes des vues qui ont été exposées ici même à diverses reprises, mais aussi des conceptions modernes de tendance tout opposée, ce qui donne une impression d'ensemble extrêmement confuse ; entre les unes et les autres, il n'y a en réalité aucune conciliation possible ; et on ne peut prétendre mettre sur un pied d'égalité l'art traditionnel et l'art profane sous prétexte que « le spirituel n'est pas localisé » et que « le divin est partout », car on en arriverait trop facilement ainsi à justifier n'importe quoi, même les pires déviations !

— Dans *Atlantis* (n° de janvier), M. paul le cour consacre une longue étude à *La fleur de lys* ; il s'y trouve une documentation iconographique assez intéressante, mais aussi quelques-unes de ces interprétations plus que risquées dont l'auteur est coutumier, comme, par exemple, le rapprochement de *lis* et *hélios* et l'attribution toute gratuite de ce dernier mot à la « langue primitive », ou encore l'idée de faire dériver le mot *blason* de *bleiz*, nom celtique du loup ; il resterait d'ailleurs encore beaucoup à dire, après tout cela, sur la signification de la fleur de lys et des nombreux autres symboles qui, par leur forme générale, lui sont plus ou moins étroitement apparentés.

— Nous avons récemment fait allusion au sceau des États-Unis, relevant à la fois l'étrangeté de son symbolisme et le parti que veulent en tirer certaines organisations ; ce que nous disions alors se trouve encore confirmé, bien involontairement sans doute, sous ce double rapport, par un article sur ce sujet publié dans le *Rosicrucian Magazine* (numéro de février) ; laissant de côté certains calculs plus ou moins fantaisistes, nous noterons seulement à ce propos, en ce qui concerne le sceau lui-même, que, outre les treize assises de la pyramide tronquée dont nous avons parlé, le nombre 13 y reparaît dans une multitude d'autres détails avec une insistance véritablement extraordinaire…

— Dans le *Speculative Mason* (numéro de janvier), un article est consacré à la signification de la fonction du 2^ème^ Surveillant, mais s'en tient malheureusement à des considérations surtout esthétiques et morales, d'un caractère assez superficiel. — Dans un autre article, nous trouvons un bon exemple de la confusion que nous signalions dernièrement entre les rites et les cérémonies ; l'intention de l'auteur est d'ailleurs nettement favorable aux rites, contrairement à ce qui arrive le plus

souvent en pareil cas ; mais les cérémonies, y compris celles qui sont le plus purement profanes, bénéficient bien injustement de la confusion !

— Dans le *Symbolisme* (numéro de février), Oswald Wirth parle de la *Loi de Création* de Wronski, à propos du volume dont nous avons rendu compte il y a quelque temps ; mais, ne lui en déplaise, les « concepts » des anciens constructeurs, qui d'ailleurs n'« imaginèrent » rien, étaient réellement beaucoup plus « transcendants » que toutes les « abstractions » des philosophes, qui ne sont que spéculations dans le vide, et qui nous paraissent peut-être encore plus rebutantes qu'à lui. — Albert Lantoine signale très justement les inconvénients de l'organisation d'une *Justice Maçonnique* calquée sur le modèle des codes profanes ; seulement, pourquoi dire à ce propos que « les petites institutions tendent à imiter la grande institution », alors que c'est au contraire l'organisation de la société profane qui devrait normalement apparaître comme une bien petite chose vis-à-vis de ce qui appartient à l'ordre initiatique ? — G. Persigout étudie *Le Problème alchimique de la Transmutation morale* ; il y a là une équivoque, car, comme nous l'avons dit souvent, si vraiment il ne s'agissait que de « morale », il serait bien inutile de recourir à un symbolisme quelconque, alchimique ou autre ; d'autre part, en acceptant les vues des historiens profanes, on est parfois entraîné, ne serait-ce que sur le sens d'expressions comme celle d'« art sacerdotal » par exemple, à de bien curieuses méprises…

Études Traditionnelles — N° 209, p. 165-170, mai 1937

INITIATION ET « PASSIVITÉ »

Nous avons souvent remarqué, chez ceux qui prétendent se poser en adversaires de l'ésotérisme, une fâcheuse tendance à le confondre avec ses contrefaçons, et, par suite, à englober dans les mêmes attaques les choses qui sont en réalité les plus différentes, voire même les plus opposées. Il y a là encore, évidemment, un exemple de l'incompréhension moderne ; l'ignorance de tout ce qui touche au domaine ésotérique et initiatique est si complète et si générale, à notre époque, qu'on ne peut s'étonner de rien à cet égard, et ce peut être une excuse, dans bien des cas, pour ceux qui agissent ainsi ; pourtant, nous sommes parfois tenté de nous demander si c'est bien là une explication suffisante pour qui veut aller plus au fond des choses. D'abord, il va de soi que cette incompréhension et cette ignorance mêmes rentrent dans le « plan » de destruction de toute idée traditionnelle qui se poursuit à travers toute la période moderne, et que, par conséquent, elles ne peuvent être que voulues et entretenues par les « influences » qui travaillent à cette destruction ; mais, outre cette considération d'ordre général, il semble qu'il y ait encore, dans ce à quoi nous faisons allusion, quelque chose qui répond à un dessein plus précis et plus nettement défini. En effet, quand on voit confondre délibérément l'initiation avec la « pseudo-initiation » et même avec la « contre-initiation », en mêlant le tout de façon si inextricable que nul ne puisse plus s'y reconnaître, il est vraiment bien difficile de ne pas se demander à qui ou à quoi profitent toutes ces confusions. Bien entendu, ce n'est pas une question de bonne ou de mauvaise foi que nous voulons poser ici ; elle n'aurait d'ailleurs qu'une importance très secondaire, car la malfaisance des idées fausses qui sont ainsi répandues ne s'en trouve ni augmentée ni diminuée ; et il est très possible que le parti pris même dont certains font preuve soit uniquement dû à ce qu'ils obéissent inconsciemment à quelque suggestion. Ce qu'il faut en conclure, c'est que les ennemis de la tradition initiatique ne font pas de dupes que parmi ceux qu'ils attirent dans les organisations qu'ils « contrôlent » directement ou indirectement, et que ceux mêmes qui croient les combattre sont quelquefois, en fait, des instruments tout aussi utiles, quoique d'une autre façon, pour les fins qu'ils se proposent. Il est doublement avantageux pour la « contre-initiation », quand elle ne peut réussir à dissimuler entièrement ses procédés et ses buts, de faire attribuer les uns et les autres à l'initiation véritable, puisque par-là elle nuit incontestablement à celle-ci, et que, en même temps, elle détourne le danger qui la menace elle-même en égarant les esprits qui pourraient se trouver sur la voie de certaines découvertes.

Ces réflexions, nous nous les sommes faites une fois de plus à propos d'un livre publié récemment, en Angleterre, par un ancien membre de certaines organisations d'un caractère particulièrement suspect, nous voulons dire d'organisations « pseudo-initiatiques » qui sont parmi celles où se distingue le plus nettement la marque d'une influence de la « contre-initiation » ; bien qu'il les ait quittées et qu'il

se soit même tourné ouvertement contre elles, il n'en est pas moins demeuré fortement affecté par l'enseignement qu'il y a reçu, et cela est surtout visible dans la conception qu'il se fait de l'initiation. Cette conception est assez étrange pour mériter d'être relevée plus spécialement ; elle sert d'idée directrice à ce qui veut être une histoire des organisations initiatiques, ou soi-disant telles, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, histoire éminemment fantaisiste, où tout est brouillé de la façon que nous disions tout à l'heure, et qui s'appuie sur de multiples citations hétéroclites et dont la plupart sont empruntées à des « sources » fort douteuses ; mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse présentement, non plus que ce qui est simplement conforme à certaines thèses « convenues » qu'on retrouve à peu près invariablement dans tous les ouvrages de ce genre. Nous préférons nous borner, car c'est là ce qu'il y a de plus « instructif », à montrer les erreurs impliquées dans l'idée directrice elle-même, erreurs que l'auteur doit manifestement à ses attaches antérieures, si bien qu'il ne fait en somme que contribuer à répandre et à accréditer les vues de ceux dont il se croit devenu l'adversaire, et qu'il continue à prendre pour l'initiation ce qu'ils lui ont présenté comme tel, mais qui n'est réellement qu'une des voies pouvant servir à préparer des agents ou des instruments pour la « contre-initiation ».

Naturellement, tout ce dont il s'agit est confiné dans un certain domaine purement psychique, et, par là même, ne saurait avoir aucun rapport avec la véritable initiation, qui est au contraire d'ordre essentiellement spirituel ; il est beaucoup question de « magie » là-dedans, et, comme nous l'avons déjà dit souvent, des opérations magiques d'un genre quelconque ne constituent nullement un processus initiatique. D'autre part, nous trouvons cette singulière croyance que toute initiation doit reposer sur l'éveil et l'ascension de *Kundalinî*, alors que ce n'est là, en fait, qu'une méthode propre à certaines formes initiatiques très particulières ; ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous constatons, dans ce que nous appellerions volontiers les légendes anti-initiatiques, une sorte de hantise de *Kundalinî*, dont les raisons n'apparaissent pas très clairement. Ici, la chose se trouve liée assez étroitement à une certaine interprétation du symbolisme du serpent, pris dans un sens exclusivement « maléfique » ; l'auteur semble n'avoir pas la moindre idée de la double signification de certains symboles ; mais c'est là un point sur lequel nous nous proposons de revenir prochainement. Quoi qu'il en soit, le *Kundalinî-Yoga* est assurément tout autre chose que de la magie ; mais ce qui est envisagé abusivement sous ce nom, dans le cas qui nous occupe, peut bien n'être que cela ; s'il ne s'agissait que de « pseudo-initiation », ce serait même sans doute encore moins que cela, une illusion « psychologique » pure et simple ; mais, si la « contre-initiation » intervient à quelque degré, il peut très bien y avoir une déviation réelle, aboutissant à une prise de contact, non point avec un principe transcendant ou avec les états supérieurs de l'être, mais tout simplement avec la « lumière astrale », nous dirions plutôt avec le monde des « influences errantes ». L'auteur, qui accepte l'expression de « lumière astrale », désigne ce résultat sous le nom d'« illumination », qui devient ainsi curieusement équivoque : au lieu de s'appliquer à l'acquisition d'une connaissance supérieure, comme il le devrait

normalement s'il était pris en un sens initiatique légitime, il ne se rapporte qu'à des phénomènes de « clairvoyance » ou à d'autres « pouvoirs » de même catégorie, « pouvoirs » surtout négatifs d'ailleurs, car il paraît qu'ils servent finalement à rendre celui qui en est affligé accessible aux suggestions émanant de « Maîtres » inconnus, lesquels, en l'occurrence, ne sont que de sinistres « magiciens noirs ».

Nous admettons volontiers l'exactitude d'une telle description pour certaines organisations auxiliaires de la « contre-initiation », celle-ci ne cherchant guère en effet, d'une façon générale, qu'à faire de leurs membres de simples instruments inconscients qu'elle puisse utiliser à son gré ; nous nous demandons seulement, car ce point n'est pas parfaitement clair, quel rôle précis joue le soi-disant « initié » dans les opérations magiques qui doivent amener un semblable résultat, et il semble bien que ce ne puisse être, au fond, que le rôle tout passif d'un « sujet ». Mais ce que nous contestons de la façon la plus absolue, c'est que ce même résultat ait quoi que ce soit de commun avec l'initiation, qui exclut au contraire toute passivité ; nous avons déjà expliqué, en d'autres occasions, que c'est là une des raisons pour lesquelles elle est incompatible avec le mysticisme ; à plus forte raison l'est-elle avec ce qui implique une passivité d'un ordre incomparablement plus bas que celle des mystiques, et rentrant en somme dans ce qu'on a pris l'habitude, depuis l'invention du spiritisme, de désigner sous le nom vulgaire de « médiumnité ». Peut-être même, disons-le en passant, ce dont il s'agit est-il assez comparable à ce qui fut l'origine réelle de la « médiumnité » et du spiritisme lui-même ; et, d'autre part, quand la « clairvoyance » est obtenue par certains « entraînements » psychiques, même si *Kundalinî* n'y est pour rien, elle a communément pour effet de rendre l'être éminemment « suggestible », comme le prouve la conformité constante de ses visions avec les théories spéciales de l'école à laquelle il appartient ; il n'est donc pas difficile de comprendre tout le parti que peuvent en tirer de véritables « magiciens noirs », c'est-à-dire des représentants de la « contre-initiation ». Il n'est pas plus difficile de se rendre compte que tout cela va directement à l'encontre du but même de l'initiation, qui est proprement de « délivrer » l'être de toutes les contingences, et non point de lui imposer de nouveaux liens venant encore s'ajouter à ceux qui conditionnent naturellement l'existence de l'homme ordinaire ; l'initié n'est pas un « sujet », il est même exactement le contraire ; toute tendance à la passivité ne peut être qu'un obstacle à l'initiation, et, là où elle est décidément prédominante, elle constitue une « disqualification » irrémédiable.

Nous savons bien qu'on pourra objecter à cela que certaines voies initiatiques comportent une soumission plus ou moins complète à un *guru* ; mais cette objection n'est aucunement valable, d'abord parce qu'il s'agit là d'une soumission consentie de plein gré, non d'une sujétion s'imposant à l'insu du disciple, ensuite parce que le *guru* est toujours parfaitement connu de celui-ci qui est en relation réelle et directe avec lui, et qu'il n'est point un personnage inconnu se manifestant « en astral », c'est-à-dire, toute fantasmagorie à part, agissant par une sorte d'influence « télépathique ». En outre, cette soumission n'a que le caractère d'un

simple moyen « pédagogique », pourrait-on dire, d'une nécessité toute transitoire ; non seulement un véritable instructeur spirituel n'en abusera jamais, mais il ne s'en servira que pour rendre le disciple capable de s'en affranchir le plus tôt possible, car, s'il est une affirmation invariable en pareil cas, c'est que le véritable *guru* est purement intérieur, qu'il n'est autre que le « Soi » de l'être lui-même. L'initiation doit mener à la conscience de ce « Soi », ce qui n'est évidemment le fait ni d'enfants en tutelle ni d'automates psychiques ; la « chaîne » initiatique n'est pas faite pour lier l'être, mais au contraire pour lui fournir un appui lui permettant de s'élever indéfiniment et de dépasser ses propres limitations. Même lorsqu'il s'agit des applications contingentes qui peuvent coexister secondairement avec le but essentiel, une organisation initiatique n'a que faire d'instruments passifs et aveugles, dont la place normale ne saurait être en tout cas que dans le monde profane, puisque toute « qualification » leur fait défaut ; ce qu'elle doit trouver chez ses membres, à tous les degrés et dans toutes les fonctions, c'est une collaboration consciente et volontaire, impliquant toute la compréhension effective dont chacun est susceptible ; et nulle véritable hiérarchie ne peut se réaliser et se maintenir sur une autre base que celle-là.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 209, p. 192-195, mai 1937

UN HIÉROGLYPHE DU PÔLE

À la fin de nos remarques sur la *Tétraktys*, nous avons fait allusion à la figure de la « pierre cubique à pointe », en nous réservant de revenir sur certaines considérations qui s'y rapportent : cette figure, dans les anciens documents, est complétée, d'une façon assez inattendue, par l'adjonction d'une hache qui semble posée en équilibre sur le sommet même de la pyramide. Cette particularité a souvent intrigué les spécialistes du symbolisme maçonnique, dont la plupart n'ont pu en donner aucune explication satisfaisante ; cependant, on a suggéré que la hache pourrait bien n'être ici autre chose que l'hiéroglyphe de la lettre hébraïque *qoph*, et c'est là que se trouve en effet la véritable solution ; mais les rapprochements qu'il y a lieu de faire à cet égard sont encore beaucoup plus significatifs si l'on envisage la lettre arabe correspondante *qâf*, et il nous a paru intéressant d'en donner un aperçu, malgré le caractère d'étrangeté que ces choses risquent de revêtir aux yeux du lecteur occidental, qui forcément n'est pas habitué à ce genre de considérations.

Le sens le plus général qui s'attache à la lettre dont il s'agit, que ce soit en hébreu ou en arabe, est celui de « force » ou de « puissance » (en arabe *qowah*), qui peut d'ailleurs, suivant les cas, être d'ordre matériel ou d'ordre spirituel[1] ; et c'est bien à ce sens que correspond, de la façon la plus immédiate, le symbolisme d'une arme telle que la hache. Dans le cas qui nous occupe présentement, c'est évidemment d'une puissance spirituelle qu'il doit être question ; ceci résulte du fait que la hache est mise en rapport direct, non avec le cube, mais avec la pyramide ; et l'on pourra se souvenir ici de ce que nous avons déjà exposé en d'autres occasions sur l'équivalence de la hache avec le *vajra*, qui est bien aussi, avant tout, le signe de la puissance spirituelle. Il y a plus : la hache est placée, non pas en un point quelconque, mais, comme nous l'avons dit, au sommet de la pyramide, sommet qui est souvent considéré comme représentant celui d'une hiérarchie spirituelle ou initiatique ; cette position semble donc indiquer la plus haute puissance spirituelle en action dans le monde, c'est-à-dire ce que toutes les traditions désignent comme le « Pôle » ; ici encore, nous rappellerons le caractère « axial » des armes symboliques en général et de la hache en particulier, qui est manifestement en parfait accord avec une telle interprétation.

Or ce qui est très remarquable, c'est que le nom même de la lettre *qâf* est aussi, dans la tradition arabe, celui de la Montagne sacrée ou polaire[2] ; la pyramide, qui

[1] La distinction entre ces deux sens est marquée en arabe par une différence dans l'orthographe du mot : *qowah* pour le premier et *qowâ* pour le second.

[2] Certains veulent identifier la montagne de *Qâf* au Caucase (*Qâfqâsiyah*) ; si cette assimilation devait être prise littéralement au sens géographique actuel, elle serait certainement erronée, car elle ne s'accorderait aucunement avec ce qui est dit de la *Montagne sacrée*, qui ne peut être atteinte « ni par terre ni par mer » (*lâ bil-barr wa lâ bil-bahr*) ; mais il faut remarquer que ce nom de Caucase a été appliqué anciennement à plusieurs montagnes situées en des régions très différentes, ce qui donne à penser qu'il peut bien avoir été originairement une des désignations de la Montagne sacrée, dont les autres Caucases ne seraient alors qu'autant de « localisations »

est essentiellement une image de celle-ci, porte donc ainsi, par cette lettre ou par la hache qui la remplace, sa propre désignation comme telle, comme pour ne laisser subsister aucun doute sur la signification qu'il convient de lui reconnaître traditionnellement. De plus, si le symbole de la montagne ou de la pyramide est rapporté à l'Axe du Monde, son sommet, où est placée cette lettre, s'identifie plus spécialement au Pôle même ; or *qâf* équivaut numériquement à *maqâm*[1], ce qui désigne ce point comme le « Lieu » par excellence, c'est-à-dire l'unique point qui demeure fixe et invariable dans toutes les révolutions du monde.

La lettre *qâf* est, en outre, la première du nom arabe du Pôle, *Qutb*, et, à ce titre encore, elle peut servir à le désigner abréviativement, suivant un procédé dont l'emploi est très fréquent[2] ; mais il y a encore d'autres concordances non moins frappantes. C'est ainsi que le siège (le mot arabe est *markaz*, qui signifie proprement « centre ») du Pôle suprême (appelé *El-Qutb El-Ghawth*, pour le distinguer des sept *Aqtâb* ou Pôles secondaires et subordonnés[3]) est décrit symboliquement comme situé entre ciel et terre, en un point qui est exactement au-dessus de la *Kaabah*, laquelle a précisément la forme d'un cube et est, elle aussi, une des représentations du Centre du Monde. On peut donc envisager la pyramide, invisible parce qu'elle est de nature purement spirituelle, comme s'élevant au-dessus de ce cube, qui, lui, est visible parce qu'il se rapporte au monde élémentaire, marqué par le nombre quaternaire : et, en même temps, ce cube, sur lequel repose ainsi la base de la pyramide, ou de la hiérarchie dont elle est la figure et dont le *Qutb* occupe le sommet, est aussi, par sa forme, un symbole de la stabilité parfaite.

Le *Qutb* suprême est assisté des deux *Imâms* de la droite et de la gauche, et le ternaire ainsi formé se trouve encore représenté, dans la pyramide, par la forme triangulaire qui est celle de chacune de ses faces. D'autre part, l'unité et le binaire qui constituent ce ternaire correspondent aux lettres *alif* et *be*, suivant les valeurs numériques respectives de celles-ci. La lettre *alif* présente la forme d'un axe vertical ; sa pointe supérieure et les deux extrémités en opposition horizontale de la lettre *be* forment, selon un schéma dont on pourrait retrouver des équivalents dans divers symboles appartenant à d'autres traditions, les trois angles du triangle initiatique, qui en effet doit être considéré proprement comme une des « signatures » du Pôle.

Ajoutons encore, sur ce dernier point, que la lettre *alif* est tout spécialement considérée comme « polaire » (*qutbâniyah*) ; son nom et le mot *Qutb* sont

---

secondaires.

[1] *Qâf* = 100 + 1 + 80 = 181 ; *maqâm* = 40 + 100 + 1 + 40 = 181. En hébreu, la même équivalence numérique se retrouve entre *qoph* et *maqom*, ces mots ne diffèrent d'ailleurs de leurs correspondants arabes que par la substitution de *waw* à *alif*, dont il existe de nombreux autres exemples (*nâr* et *nûr*, *âlam* et *ôlam*, etc.) ; le total est alors 186.

[2] C'est ainsi que la lettre *mîm*, par exemple, sert parfois à désigner le Mahdi ; Mohyiddin ibn Arabi, notamment, lui donne cette signification dans certains cas.

[3] Les sept *Aqtâb* correspondant aux « sept Terres », qui se retrouvent également dans d'autres traditions ; et ces sept Pôles terrestres sont un reflet des sept Pôles célestes, qui président respectivement aux sept Cieux planétaires.

numériquement équivalents : *alif* = 1 + 30 + 80 = 111 ; *Qutb* = 100 + 9 + 2 = 111. Ce nombre 111 représente l'unité exprimée dans les trois mondes, ce qui convient parfaitement pour caractériser la fonction même du Pôle.

Ces remarques auraient sans doute pu être développées davantage, mais nous pensons en avoir dit assez pour que ceux mêmes qui sont le plus étrangers à la science traditionnelle des lettres et des nombres doivent tout au moins reconnaître qu'il serait bien difficile de prétendre ne voir en tout cela qu'un simple ensemble de « coïncidences » !

René Guénon.

LES LIVRES

Christopher Dawson — *Progrès et Religion : un enquête historique*. Traduction de Pierre Belperron ; préface de Daniel-Rops (Librairie Plon, Paris). L'esprit dans lequel cet ouvrage a été écrit est évidemment « traditionaliste », mais on ne saurait dire qu'il soit vraiment traditionnel ; on peut même y voir une illustration assez nette de la distinction que nous avons marquée entre ces deux termes. L'auteur estime que toute véritable civilisation doit avoir une base religieuse ; en cela, il est visible qu'il étend abusivement le sens du mot « religion » jusqu'à en faire un synonyme de « tradition » en général. Assurément, quand il recommande un « retour à la tradition » pour le monde occidental, il n'a pas tort de penser que la tradition doit être ici de forme religieuse, et d'envisager quelque chose qui serait, en un certain sens, comme une restauration de la « Chrétienté » du moyen âge. Il semble que ce qui, à ses yeux, a fait surtout la faiblesse de la civilisation occidentale, c'est la dualité des éléments, l'un judéo-chrétien et l'autre gréco-latin, d'où procèdent respectivement sa religion et sa science ; leur fusion n'aurait jamais réussi à s'opérer qu'imparfaitement, et leur dissociation aurait entraîné la « sécularisation » caractéristique de l'époque moderne ; il peut y avoir là-dedans une part de vérité, mais nous ne pensons pas qu'une telle vue aille jusqu'au fond des choses, et d'ailleurs les deux éléments dont il s'agit ne peuvent pas être mis sur le même plan. Il y a quelque chose de plus grave : l'auteur fait l'histoire de l'idée de progrès d'une façon telle qu'on devrait s'attendre à ce qu'il soit logiquement amené à conclure à sa condamnation ; mais, tout au contraire, après avoir montré que les « rationalistes » ont voulu opposer et substituer au Christianisme une sorte de « religion du progrès », il n'en considère pas moins que cette idée a sa place dans le Christianisme même, et, à ce titre, il voudrait la sauver du discrédit où elle risque de tomber, et la conserver dans le « retour à la tradition » tel qu'il le conçoit. Il va même, chose curieuse, jusqu'à affirmer une « antinomie » entre le Christianisme et la « théorie des cycles cosmiques », qu'il confond tout simplement en fait avec sa caricature philosophique et profane, la théorie du soi-disant « retour éternel », laquelle a toujours été absolument étrangère à toute doctrine authentiquement traditionnelle. Pour en revenir à la prétendue « religion du progrès », il faudrait en réalité l'appeler « pseudo-religion », et même « contre-religion » ; s'il est exact que ses promoteurs se soient servis de certains éléments d'origine chrétienne, ce n'est qu'en les dénaturant jusqu'à une « subversion » complète ; et il faudrait bien prendre garde aussi que le « sentiment religieux » est tout autre chose que la religion, puisqu'il peut même être retourné directement contre celle-ci. Ce qu'il faut maintenir nettement, c'est que l'idée de progrès est antitraditionnelle en elle-même, qu'elle n'a même été inventée et propagée que pour cette raison, et qu'ainsi, tant qu'on n'y aura pas renoncé, aussi bien qu'à toutes les autres idées ou pseudo-idées spécifiquement modernes, on n'aura pas le droit de parler d'un retour effectif à l'esprit traditionnel. — Un autre point faible de ce livre est celui-ci ; on y voit que l'« anthropologie » est, non une science véritable, mais une simple interprétation faite d'après tout un ensemble d'idées préconçues, principalement « évolutionnistes » et même « transformistes » ; mais,

après cela, l'auteur n'en fait pas moins de larges emprunts à cette même « anthropologie » pour tracer une sorte d'esquisse de ce qu'il considère comme les développements successifs de la « religion », ce nom englobant encore ici indistinctement tout ce qui a quelque caractère traditionnel, ou tout ce qui implique la présence d'un « élément spirituel », dont la notion reste d'ailleurs extrêmement vague. Tout en critiquant justement certaines théories courantes sur les « primitifs », il ne peut malgré tout s'empêcher de faire de ceux-ci des esprits assez « simplistes » ; il prend tous les changements de formes pour des « progrès de la pensée », et regarde même la connaissance des principes transcendants comme un résultat de « découvertes » faites à telle ou telle époque, si bien que les rites et les symboles n'auraient eu tout d'abord aucune signification métaphysique, et que celle-ci ne leur aurait été attribuée que plus ou moins tardivement ; ne sont-ce pas là des conceptions purement « évolutionnistes », elles aussi, et que devient dans tout cela l'idée même de la tradition, qui n'a rien à voir avec cette élaboration « progressive » d'une « pensée » toute humaine ? En somme, un ouvrage comme celui-là est surtout intéressant en tant que « symptôme » d'un état d'esprit qui semble se répandre actuellement de plus en plus ; il montre bien que certains peuvent avoir les meilleures intentions « traditionalistes », et demeurer cependant plus ou moins complètement sous l'influence des idées modernes, c'est-à-dire au fond antitraditionnelles ; pratiquement, il ne peut sortir de là que des compromis dont la valeur « constructive » nous semble plutôt douteuse.

LES REVUES

— Dans *Atlantis* (numéro de mars), M. paul le cour consacre une longue étude à Claude de Saint-Martin ; l'idée de se placer en quelque sorte sous le patronage de celui-ci est, comme il le reconnaît lui-même, assez inattendu ; il en explique l'origine par le récit d'anciennes expériences spirites, qu'il décore d'ailleurs du nom plus respectable de « recherches métapsychiques » ; et nous devons constater qu'il lui est bien resté quelque chose de ses idées d'alors, puisque, tout en déclarant ces choses « décevantes, sinon dangereuses », il croit pourtant encore qu'il est possible que les morts se manifestent réellement et personnellement par de pareils moyens… Il se fait, d'autre part, quelques illusions sur la valeur même de Saint-Martin, qui, en fait, ne comprit jamais grand chose à l'initiation, comme il ne le montra que trop clairement en se tournant vers le mysticisme. L'histoire de ses rapports avec Martinès de Pasqually (déclaré « juif portugais » sans l'ombre d'une hésitation) est étonnamment simplifiée ; mais ceci n'est rien à côté de l'affirmation qu'il abandonna la Maçonnerie « quand elle devint athée et matérialiste » : il faut croire qu'il fut, parmi tous les Maçons de son temps, le seul à s'apercevoir d'un pareil changement ! Ce qui, par contre, est tout à fait conforme à la vérité, c'est qu'il ne fonda jamais aucune organisation, d'où cette conséquence qu'« on peut se dire martiniste, mais seulement à titre individuel » ; évidemment, il est toujours permis d'adopter les idées que quelqu'un a exposées, si on les trouve à sa convenance, et il n'y a même pas besoin pour cela d'être « favorisé par ses manifestations *post-mortem* »…

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro de février), étude sur la signification du mot *cowan*, terme d'origine apparemment écossaise, mais de dérivation incertaine, venu de la Maçonnerie opérative, où il désignait celui qui construit des murs en pierre sèche, c'est-à-dire sans mortier ; ce n'était donc pas un profane cherchant à s'emparer indûment des secrets de la Maçonnerie, comme on le pense d'ordinaire, mais seulement un ouvrier qui n'était pas qualifié pour participer au travail des Maçons réguliers, et qui avait au point de vue corporatif un rang inférieur, mais néanmoins reconnu et bien défini.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de mars), Oswald Wirth parle de *La Mission éducative de la Franc-Maçonnerie*, ce qui ne va pas bien loin, car « éducation » n'est certes pas « initiation » et dire que « le pouvoir spirituel effectif appartient à qui s'applique à penser juste et à vouloir le bien avec abnégation », c'est tout simplement s'imaginer que de bonnes intentions peuvent suffire à tenir lieu de toute connaissance et de toute « réalisation » d'ordre supérieur. — G. Persigout étudie *Les Rites agraires et les abords de l'Antre* ; la plus large part y est faite aux interprétations « naturalistes » des modernes, avec leurs « fêtes saisonnières » leurs « coutumes populaires », et autres choses qui n'ont assurément aucun rapport avec les données traditionnelles sur le véritable sens des rites et des symboles.

— Nous avons reçu les premiers numéros d'une nouvelle revue intitulée *La Juste Parole*, qui présente ce caractère quelque peu exceptionnel d'être à la fois « philosémite » et antimaçonnique. Nous y trouvons, entre autres choses, une mise au point concernant l'Ordre juif *B'nai B'rith* (Fils de l'Alliance), qui n'a rien de maçonnique, contrairement à l'opinion répandue dans certains milieux ; peut-être faudrait-il seulement ajouter qu'il vise quelque peu à imiter la Maçonnerie (l'emploi du mot « Loges », notamment, en est un indice), comme toutes les organisations « fraternelles » d'origine américaine. Un autre article est consacré à montrer qu'il n'y a pas de « Judéo-Maçonnerie » ; cela est parfaitement exact, mais pourquoi retrouvons-nous là, à l'égard de la Maçonnerie, tous les lieux communs de ceux qui soutiennent la thèse contraire ? — Signalons encore un article sur l'« abattage rituel », qui donne lieu à une remarque curieuse : dans toutes les discussions à ce sujet, partisans et adversaires n'invoquent que des arguments « hygiénistes » et « humanitaires », qui n'ont rien à voir avec la question ; on rappelle pourtant le texte biblique qui affirme la connexion du sang avec l'âme (au sens strict de principe vital), mais on ne paraît pas se douter que c'est là le seul point qui importe réellement ; la mentalité moderne est décidément quelque chose de bien étrange !

⁂

P. S. — On nous signale l'abus qui est fait de notre nom, dans une intention de « contrefaçon » évidente, par des gens dont les idées sur la « tradition » et l'« initiation » n'ont certainement rien de commun avec celles qui sont exposées ici. Nous ne pouvons que protester énergiquement contre de semblables procédés,

et redire une fois de plus, à cette occasion, que nous n'avons absolument aucun rapport avec quelque groupement que ce soit, et qu'il n'en est aucun que nous autorisions à se recommander de nous à un titre quelconque.

Études Traditionnelles — N^o 210, p. 201-205, juin 1937

INITIATION ET « SERVICE »

Parmi les caractères des organisations « pseudo-initiatiques » modernes, il n'en est peut-être guère de plus général ni de plus frappant que le fait d'attribuer une valeur ésotérique et initiatique à des considérations qui ne peuvent avoir un sens plus ou moins acceptable que dans le domaine le plus purement exotérique ; une telle confusion est d'ailleurs en quelque sorte inévitable de la part de profanes qui, voulant se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas, ont la prétention de parler de choses qu'ils ignorent et dont ils se font naturellement une idée à la mesure de ce qu'ils sont capables de comprendre. Non moins naturellement, les considérations de cette sorte sur lesquelles ils insistent le plus sont toujours en conformité avec les tendances prédominantes de l'époque actuelle, et elles suivent même celles-ci dans leurs variations plus ou moins secondaires ; on pourrait se demander, à ce propos, comment le fait de subir ainsi l'influence du monde profane peut se concilier avec les moindres prétentions initiatiques ; mais, bien entendu, les intéressés ne s'aperçoivent nullement de ce qu'il y a là de contradictoire. On pourrait facilement citer de telles organisations qui, à leurs débuts, donnaient l'illusion d'une sorte d'intellectualité, du moins à ceux qui n'allaient pas au fond des choses, et qui, par la suite, en sont venues à se confiner de plus en plus dans les pires banalités sentimentales ; et il est évident que ce déploiement du sentimentalisme ne fait que correspondre à ce qu'on peut constater aussi présentement dans le « monde extérieur ». On rencontre d'ailleurs, de part et d'autre, exactement les mêmes formules aussi vides que grandiloquentes, dont l'effet relève de ces « suggestions » auxquelles nous avons souvent fait allusion, quoique ceux qui les emploient ne soient certes pas toujours conscients eux-mêmes des fins auxquelles tout cela tend ; et le ridicule qu'elles ont aux yeux de quiconque sait tant soit peu réfléchir se trouve encore accru dans le cas où elles servent à des parodies d'ésotérisme. Ce ridicule est d'ailleurs une véritable « marque » des influences qui agissent réellement derrière tout cela, même si ceux qui leur obéissent sont bien loin de s'en douter ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus, et nous voulons seulement revenir ici sur un cas qui nous paraît particulièrement significatif, et qui se rattache d'une certaine façon à ce que nous avons indiqué dans notre dernier article,

Dans la phraséologie spéciale des organisations dont il s'agit, il est des mots qui reviennent uniformément et avec une insistance toujours croissante : ces mots sont ceux de « service » et de « serviteurs » ; de plus en plus, on les retrouve partout et à tout propos ; il y a là comme une sorte d'obsession, et on peut légitimement se demander à quel genre de « suggestion » ils correspondent encore. Sans doute, il faut faire là une part à la manie occidentale de l'« humilité », ou du moins, pour parler plus exactement, de son étalage extérieur, car la réalité peut être bien différente, tout comme lorsque, dans les mêmes milieux, les querelles les plus violentes et les plus haineuses s'accompagnent de grands discours sur la « fraternité

universelle ». Il est d'ailleurs bien entendu que, dans ce cas, il s'agit d'une humilité toute « laïque » et « démocratique », en parfait accord avec un « idéal » qui consiste, non pas à élever l'inférieur dans la mesure où il en est capable, mais au contraire à abaisser le supérieur à son niveau ; il est clair, en effet, qu'il faut être pénétré de cet « idéal » moderne, essentiellement antihiérarchique, pour ne pas s'apercevoir de ce qu'il y a de déplaisant dans de semblables expressions, même s'il arrive que les intentions qu'elles recouvrent n'aient rien que de louable en elles-mêmes ; il faudrait sans doute, sous ce dernier rapport, distinguer entre les applications très diverses qui peuvent en être faites, mais ce qui nous importe ici, c'est seulement l'état d'esprit que trahissent les mots employés.

Cependant, ces remarques tout à fait générales, et qui sont également valables dans tous les cas, ne suffisent pas quand il s'agit plus spécialement de « pseudo-initiation » ; il y a alors, en outre, une confusion du genre de celles que nous signalions au début, confusion due à la prépondérance attribuée par les modernes à l'action d'une part, au point de vue social de l'autre, et qui les porte à s'imaginer que ces choses doivent intervenir jusque dans un domaine où elles n'ont que faire en réalité. Par un de ces étranges renversements de tout ordre normal dont notre époque est coutumière, les activités les plus extérieures arrivent à être considérées comme des conditions essentielles de l'initiation, parfois même comme son but, car, si incroyable que cela soit, il en est qui vont jusqu'à ne pas y voir autre chose qu'un moyen de mieux « servir » ; et, qu'on le remarque bien, il y a encore une circonstance aggravante en ce que ces activités sont conçues en fait de la façon la plus profane, étant dépourvues du caractère traditionnel, bien que naturellement tout exotérique, qu'elles pourraient du moins revêtir si elles étaient envisagées à un point de vue religieux ; mais il y a certes bien loin de la religion au simple moralisme « humanitaire » qui est le fait des « pseudo-initiés » de toute catégorie !

D'autre part, il est incontestable que le sentimentalisme, sous toutes ses formes, dispose toujours à une certaine « passivité » ; par-là, nous rejoignons la question que nous avons déjà traitée précédemment, et c'est là aussi que se trouve, très probablement, la raison d'être principale de la « suggestion » que nous avons maintenant en vue, et en tout cas ce qui la rend particulièrement dangereuse. En effet, à force de répéter à quelqu'un qu'il doit « servir » n'importe quoi, fût-ce de vagues entités « idéales », on finit par le mettre dans de telles dispositions qu'il sera prêt à « servir » effectivement, quand l'occasion s'en offrira à lui, tout ce qui prétendra incarner ces entités ou les représenter de façon plus positive ; et les ordres qu'il pourra en recevoir, quel qu'en soit le caractère, et même s'ils vont jusqu'aux pires extravagances, trouveront alors en lui l'obéissance d'un véritable « serviteur ». On comprendra sans peine que ce moyen soit un des meilleurs qu'il est possible de mettre en œuvre pour préparer des instruments que la « contre-initiation » pourra utiliser à son gré ; et il a encore, par surcroit, l'avantage d'être un des moins compromettants, puisque la « suggestion », dans des cas de ce genre, peut fort bien être exercée par de vulgaires dupes, c'est-à-dire par d'autres

instruments inconscients, sans que ceux qui les mènent à leur insu aient jamais besoin d'y intervenir directement.

Qu'on n'objecte pas que, là où il est ainsi question de « service », il pourrait en somme s'agir d'une voie de *bhakti* ; en dépit de l'élément sentimental que celle-ci implique dans une certaine mesure, c'est là tout autre chose ; et, même si l'on veut rendre *bhakti* par « dévotion » comme on le fait le plus ordinairement, bien que ce ne soit là qu'une acception dérivée et que le sens premier et essentiel du mot soit-en réalité celui de « participation », ainsi que l'a montré. M. Ananda K. Coomaraswamy, « dévotion » n'est pas « service », ou, du moins, ce serait exclusivement « service divin » ; et non pas, comme nous le disions tout à l'heure, « service » de n'importe qui ou de n'importe quoi. Quant au « service » d'un *guru*, si l'on tient à employer ce mot, là où une telle chose existe, ce n'est, redisons-le, qu'à titre de discipline préparatoire, concernant uniquement ce qu'on pourrait appeler les « aspirants », et non point ceux qui sont déjà parvenus à une initiation effective ; et nous voilà encore bien loin du caractère de haute finalité spirituelle attribué si curieusement au « service » par les « pseudo-initiés ». Enfin, puisqu'il faut prévoir toutes les objections, pour ce qui est des liens existant entre les membres d'une organisation initiatique, on ne peut évidemment donner le nom de « service » à l'aide donnée par le supérieur comme tel à l'inférieur, ni plus généralement à des relations où la double hiérarchie des degrés et des fonctions doit toujours être rigoureusement observée.

Nous n'insisterons pas plus longuement sur ce sujet, somme toute assez désagréable ; mais du moins avons-nous cru nécessaire, en voyant à combien de « services » divers et suspects les gens sont aujourd'hui invités de toutes parts, de signaler le danger qui se cache là-dessous et de dire nettement ce qu'il en est, au risque de nous attirer par-là, une fois de plus, des invectives auxquelles nous sommes d'ailleurs trop habitué pour les craindre. Pour conclure en deux mots, nous dirons simplement ceci : l'initié n'a pas à être un « serviteur », ou, du moins, il ne doit l'être que de la Vérité.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N^o 210, p. 224-230, juin 1937

À PROPOS D' « ANIMISME » ET DE « CHAMANISME »

L'idée qu'il existe des choses purement « matérielles » n'est qu'une conception toute moderne, et dont il serait d'ailleurs assez difficile de bien préciser le sens, car la notion même de « matière », telle qu'on l'entend actuellement, est fort loin d'être claire, et, comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions, on ne trouve dans les doctrines traditionnelles rien qui y corresponde véritablement. Mais, au fond, on peut comprendre de quoi il s'agit sans s'embarrasser de toutes les complications qu'y ajoutent les théories spéciales des physiciens : c'est tout simplement, en effet, l'idée qu'il y a des êtres et des choses qui ne sont que corporels, et dont l'existence et la constitution n'impliquent aucun élément d'un ordre autre que celui-là. Il est dès lors facile de se rendre compte que cette idée est liée directement au point de vue profane, tel qu'il s'affirme dans les sciences modernes : celles-ci se caractérisent essentiellement par l'absence de tout rattachement à des principes d'ordre supérieur ; de la même façon, les choses qu'elles prennent pour objet de leur étude sont elles-mêmes conçues comme dépourvues d'un tel rattachement, et c'est là, pourrait-on dire, une condition pour que la science soit adéquate à son objet, puisque, si elle admettait qu'il en fût autrement, elle devrait par là même reconnaître que la vraie nature de cet objet lui échappe. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison pour laquelle les « scientistes » se sont tant acharnés à discréditer toute conception autre que celle-là, en la présentant comme une « superstition » due à l'imagination des « primitifs », lesquels, pour eux, ne peuvent être autre chose que des sauvages ou des hommes de mentalité enfantine, comme le veulent les théories « évolutionnistes » ; et, que ce soit de leur part incompréhension ou parti pris, ils réussissent en fait à en donner une idée suffisamment caricaturale pour qu'une telle appréciation paraisse entièrement justifiée à tous ceux qui les croient sur parole, c'est-à-dire à la grande majorité de nos contemporains. Nous voulons ici faire allusion, en particulier, aux théories des ethnologues sur ce qu'ils sont convenus d'appeler l'« animisme » ; un tel terme pourrait d'ailleurs, à la rigueur, avoir un sens acceptable, mais, bien entendu, à la condition de le comprendre tout autrement qu'ils ne le font et de n'y voir que ce qu'il peut signifier étymologiquement, et c'est ce point que nous allons essayer d'expliquer aussi clairement que possible.

Le monde corporel, en réalité, ne doit pas être considéré comme un tout se suffisant à lui-même, ni comme quelque chose d'isolé dans l'ensemble de la manifestation universelle ; au contraire, ainsi que nous l'avons exposé amplement ailleurs, il procède tout entier de l'ordre subtil, dans lequel il a, peut-on dire, son principe immédiat, et par l'intermédiaire duquel il se rattache, de proche en proche, à la manifestation informelle, puis au non-manifesté ; s'il en était autrement, son existence ne pourrait être qu'une illusion pure et simple, une sorte de fantasmagorie derrière laquelle il n'y aurait rien. Dans ces conditions, il ne peut y avoir, dans ce

monde corporel, aucune chose dont l'existence ne repose en définitive sur des éléments d'ordre subtil, et, au-delà de ceux-ci, sur un principe qui peut être dit « spirituel », et sans lequel nulle manifestation n'est possible, à quelque degré que ce soit. Si nous nous en tenons à la considération des éléments subtils, qui doivent être ainsi présents en toutes choses de ce monde, nous pouvons dire qu'ils y correspondent à ce qui constitue l'ordre « psychique » dans l'être humain ; on peut donc, par une extension toute naturelle et qui n'implique aucun « anthropomorphisme », mais seulement une analogie parfaitement légitime, les appeler aussi « psychiques » dans tous les cas, ou encore « animiques », car ces deux mots, si l'on se reporte à leur sens premier, suivant leur dérivation respectivement grecque et latine, sont exactement synonymes au fond. Il résulte de là que, quelles que soient les apparences, il ne saurait exister réellement d'objets « inanimés » ; c'est d'ailleurs pourquoi la « vie » est une des conditions auxquelles est soumise toute existence corporelle sans exception ; et c'est aussi pourquoi personne n'a jamais pu arriver à définir d'une façon satisfaisante la distinction du « vivant » et du « non-vivant », cette question, comme tant d'autres dans la philosophie et la science modernes, n'étant insoluble que parce qu'elle n'a aucune raison de se poser vraiment, puisque le « non-vivant » n'a pas de place dans le domaine envisagé, et qu'en somme tout se réduit à cet égard à de simples différences de degrés.

On peut donc, si l'on veut, appeler « animisme » une telle façon d'envisager les choses, en n'entendant par ce mot rien de plus ni d'autre que l'affirmation qu'il y a dans celles-ci des éléments « animiques » ; et il est d'ailleurs évident que cette conception est « primitive », mais tout simplement parce qu'elle est vraie, ce qui est à peu près exactement le contraire de ce que les « évolutionnistes » veulent dire quand ils la qualifient ainsi. En même temps, et pour la même raison, cette conception est nécessairement commune à toutes les doctrines traditionnelles ; nous pourrions donc dire encore qu'elle est « normale », tandis que l'idée opposée, celle des choses « inanimées », représente une véritable anomalie, comme il en est du reste pour toutes les idées spécifiquement modernes. Mais il doit être bien entendu qu'il ne s'agit aucunement, en tout cela, d'une « personnification » des forces naturelles, non plus que de leur «adoration », comme le prétendent ceux pour qui l'« animisme » constitue ce qu'ils croient pouvoir appeler la « religion primitive » ; en réalité, ce sont des considérations qui relèvent uniquement du domaine de la cosmologie, et qui peuvent trouver leur application dans diverses sciences traditionnelles. Il va de soi aussi que, quand il est question d'éléments « psychiques » inhérents aux choses, ou de forces du même ordre s'exprimant et se manifestant à travers celles-ci, tout cela n'a absolument rien de « spirituel » ; la confusion de ces deux domaines est, elle encore, purement moderne, et elle n'est sans doute pas étrangère à l'idée de faire une « religion » de ce qui est science au sens le plus exact du mot ; en dépit de leur prétention aux « idées claires », nos contemporains mélangent de bien singulière façon les choses les plus hétérogènes et les plus essentiellement distinctes !

Maintenant, il importe de remarquer que les ethnologues ont l'habitude de considérer comme « primitives » des formes qui, au contraire, sont dégénérées à un degré ou à un autre ; pourtant, bien souvent, elles ne sont pas réellement d'un niveau aussi bas que leurs interprétations le font supposer ; mais, quoi qu'il en soit, ceci explique que l'« animisme », qui ne constitue en somme qu'un point particulier d'une doctrine, ait pu être pris pour caractériser celle-ci tout entière. En effet, dans les cas de dégénérescence, c'est naturellement la partie supérieure de la doctrine, c'est-à-dire son côté métaphysique et « spirituel », qui disparaît toujours plus ou moins complètement ; par suite, ce qui n'était originairement que secondaire, et notamment le côté cosmologique et « psychique », auquel appartiennent l'« animisme » et ses applications, prend une importance prépondérante ; le reste, même s'il subsiste encore dans une certaine mesure, peut facilement échapper à l'observateur du dehors, d'autant plus que celui-ci, ignorant la signification profonde des rites et des symboles, est incapable d'y reconnaître ce qui relève d'un ordre supérieur, et croit pouvoir tout expliquer indistinctement en termes de « magie »,voire même parfois de « sorcellerie » pure et simple.

On peut trouver un exemple très net de ce que nous venons d'indiquer dans un cas comme celui du « chamanisme », qui est généralement regardé comme une des formes typiques de l'« animisme » : cette dénomination, dont la dérivation est d'ailleurs assez incertaine, désigne proprement l'ensemble des doctrines et des pratiques traditionnelles de certains peuples mongols de la Sibérie ; mais certains l'étendent à ce qui, ailleurs, présente des caractères plus ou moins similaires. Pour beaucoup, « chamanisme » est presque synonyme de sorcellerie, ce qui est certainement inexact, car il y a là bien autre chose ; ce mot a subi ainsi une déviation inverse de celle de « fétichisme », qui, lui, a bien étymologiquement le sens de sorcellerie, mais qui a été appliqué à des choses dans lesquelles il n'y a pas que cela non plus. Signalons, à ce propos, que la distinction que certains ont voulu établir entre « chamanisme » et « fétichisme », considérés comme deux variétés de l'« animisme », n'est peut-être pas aussi nette ni aussi importante qu'ils le pensent : que ce soient des êtres humains, comme dans le premier, ou des objets quelconques, comme dans le second, qui servent principalement de « supports » ou de « condensateurs », si l'on peut dire, à certaines influences, c'est là une simple différence de modalités « techniques », qui, en somme, n'a rien d'absolument essentiel[1].

Si l'on considère le « chamanisme » proprement dit, on y constate l'existence d'une cosmologie très développée, et qui pourrait donner lieu à des rapprochements avec celles d'autres traditions sur de nombreux points, à commencer par la division des « trois mondes » qui semble en constituer la base même. D'autre part, on y rencontre également des rites comparables à quelques-uns de ceux qui appartiennent à des traditions de l'ordre le plus élevé : certains, par exemple,

[1] Nous empruntons, dans ce qui suit, un certain nombre d'indications concernant le « chamanisme » à un exposé intitulé *Shamanism of the Natives of Siberia*, par I. M. Casanowicz (extrait du *Smithsonian Report for 1924*), dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Ananda K. Coomaraswamy.

rappellent d'une façon frappante des rites védiques, et qui sont même parmi ceux qui procèdent le plus manifestement de la tradition primordiale, comme ceux où les symboles de l'arbre et du cygne jouent le rôle principal. Il n'est donc pas douteux qu'il y ait là quelque chose qui, à ses origines tout au moins, constituait une forme traditionnelle régulière et normale ; il s'y est d'ailleurs conservé, jusqu'à l'époque actuelle, une certaine « transmission » des pouvoirs nécessaires à l'exercice des fonctions du « chamane » ; mais, quand on voit que celui-ci consacre surtout son activité aux sciences traditionnelles les plus inférieures, telles que la magie et la divination, on peut soupçonner par-là qu'il y a eu une dégénérescence très réelle, et même se demander si parfois elle n'irait pas jusqu'à une véritable déviation, à laquelle les choses de cet ordre, lorsqu'elles prennent un développement aussi excessif, ne peuvent que trop facilement donner lieu.

Il y a, à cet égard, des indices assez inquiétants ; l'un d'eux est le lien établi entre le « chamane » et un animal, lien concernant exclusivement un individu, et qui, par conséquent, n'est aucunement assimilable au lien collectif qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison le « totémisme ». Nous devons dire d'ailleurs que ce dont il s'agit ici pourrait, en soi-même, être susceptible d'une interprétation tout à fait légitime et n'ayant rien à voir avec la sorcellerie ; mais ce qui lui donne un caractère plus suspect, c'est que, chez certains peuples, sinon chez tous, l'animal est alors considéré en quelque sorte comme une forme du « chamane » lui-même ; et, d'une semblable identification à la « lycanthropie », telle qu'elle existe surtout chez des peuples de race noire, il n'y a peut-être pas extrêmement loin.

Mais il y a encore autre chose : les « chamanes », parmi les influences psychiques auxquelles ils ont affaire, en distinguent tout naturellement de deux sortes, les unes bénéfiques et les autres maléfiques, et, comme il n'y a évidemment rien à redouter des premières, c'est des secondes qu'ils s'occupent presque exclusivement ; tel parait être du moins le cas le plus fréquent, car il se peut que le « chamanisme » comprenne des formes assez variées et entre lesquelles il y aurait des différences à faire sous ce rapport. I1 ne s'agit d'ailleurs nullement d'un « culte » rendu à ces influences maléfiques, et qui serait une sorte de « satanisme » conscient, comme on l'a parfois supposé à tort ; il s'agit seulement de les empêcher de nuire, de neutraliser ou de détourner leur action. La même remarque pourrait s'appliquer aussi à d'autres prétendus « adorateurs du diable » qui existent en diverses régions ; d'une façon générale, il n'est guère vraisemblable que le « satanisme » réel puisse être le fait de tout un peuple. Cependant, il n'en est pas moins vrai que le contact pour ainsi dire constant avec ces forces psychiques inférieures est des plus dangereux, d'abord pour le « chamane » lui-même, cela va de soi, et aussi à un autre point de vue dont l'intérêt est beaucoup moins étroitement « localisé ». En effet, il peut arriver que certains, opérant de façon plus consciente et avec des connaissances plus étendues, ce qui ne veut pas dire d'ordre plus élevé, utilisent ces mêmes forces pour de tout autres fins, à l'insu des « chamanes » ou de ceux qui agissent comme eux, et qui ne jouent plus en cela que le rôle de simples instruments pour l'accumulation des forces en question en des

points déterminés. Nous savons qu'il y a ainsi, par le monde, un certain nombre de « réservoirs » d'influences ténébreuses dont la répartition n'a assurément rien de fortuit, et qui ne servent que trop bien aux desseins de la « contre-initiation ».

René Guénon.

LES LIVRES

Graham Carey — *The Majority Report on Art* (John Stevens, Newport, Rhode Island). Dans cette brochure, qui reproduit une conférence faite au *Fogg Museum of Art* de l'Université Harvard, l'auteur reprend et développe quelques-unes des idées que nous avons déjà trouvées dans *Patron and Artist*. L'art, suivant la vue normale ou traditionnelle, consiste à « bien faire les choses », et non pas une sorte particulière de choses, comme les modernes le supposent, mais toute chose qui vaut d'être faite. La beauté est une qualité positive des choses (tandis que la laideur n'a qu'une existence négative, celle d'une « privation » au sens aristotélicien), et elle n'est pas « transférable » d'un objet à un autre, ce qui explique qu'elle ne puisse être réalisée par la simple copie ou l'imitation extérieure et superficielle d'un objet : mais les choses peuvent être belles uniquement parce qu'elles sont bien faites et adaptées à leur usage, même si l'artiste n'a eu aucune intention de produire la beauté ou de provoquer le « plaisir esthétique ». Pour connaître la nature interne d'une chose, et par suite le genre de perfection dont elle est susceptible, il faut l'étudier au point de vue de ses causes et des relations de celles-ci entre elles ; l'auteur expose donc ici la théorie des quatre causes finale, matérielle, efficiente et formelle, qui correspondent respectivement aux quatre éléments essentiels de la production de toute œuvre d'art : le but, la matière, les outils, et l'idée ou l'image mentale. La perfection d'un objet dépend de l'harmonie de ces différents éléments ; dès lors que cette harmonie est réalisée, la beauté en résulte nécessairement, et on est en présence d'une véritable œuvre d'art, au sens le plus légitime de ce mot.

E. Techoueyres — *À la recherche de l'Unité, essais de philosophie médicale et scientifique* (Librairie J. -B. Baillière et Fils, Paris). Le premier « essai » qui donne son titre au volume, porte ce sous-titre assez significatif : Les aspirations de l'âme hindoue et les tendances de la science occidentale contemporaine ; il s'agit donc là d'une de ces tentatives de rapprochement dont nous avons dit souvent combien elles sont illusoires. Ici, d'ailleurs, cette tentative implique une méprise complète sur la nature des doctrines hindoues : l'auteur n'y voit que « philosophie », que « recherche » et « pensée » purement humaine, dont il croit qu'elles tendent aux mêmes fins que la science profane ; il faut dire qu'il paraît avoir été induit en erreur, à cet égard, par ce qu'il appelle la « pensée moderne et syncrétique de l'Inde », c'est-à-dire par les écrits de quelques auteurs affectés par les idées occidentales et qui n'ont guère d'hindou que leur origine. Il y a là-dedans beaucoup de confusions, dont certaines sont assez étranges, comme celles qui consistent à prendre le « mental » pour « l'esprit », à croire que le « cœur » représente le sentiment pour les Hindous comme pour les Occidentaux modernes, et, chose encore plus grave, à voir dans l'Inde une « philosophie du devenir » qui « communie étroitement avec les idées directrices de William James et de Bergson » ! Des autres « essais » qui sont consacrés surtout à des questions de « méthodologie » scientifique, nous ne dirons que peu de chose : ils sont, dans leur ensemble, d'inspiration très « bergsonienne » ; ce n'est certes pas en confondant tout qu'on atteint l'unité ; il faut au contraire savoir mettre chaque chose à sa place,

et les « antagonismes » eux-mêmes ne sont point une « erreur », pourvu qu'on en limite la portée au domaine où ils s'appliquent réellement ; mais, comment pourrait-on comprendre l'unité véritable quand on ne conçoit rien au-delà du « devenir » ?

Pierre Ayet — *Notes sur le Mal* (« Les Cahiers du Sud », Marseille). Ce petit volume débute par quelques considérations qui pourraient donner à penser que l'auteur a tout au moins entrevu certains facteurs de la déviation moderne ; mais ensuite, au lieu de les préciser, il s'en prend à des « abstractions » (au sens courant de ce mot) telles que la « raison pure » et l'« esprit de la nature », ce qui ne saurait évidemment amener à des conclusions bien nettes ni bien « positives ». On ne voit pas très bien ce qu'est le « monde parfait » tel qu'il le conçoit, ni où il peut se situer, non plus d'ailleurs que la « chute » ; il manque, pour éclairer tout cela, une connaissance des « lois cycliques » à laquelle la spéculation philosophique ne supplée en aucune façon. Sur des points plus particuliers, bien des choses appelleraient des rectifications : l'affirmation d'une sorte de « pluralisme » radical, avec l'idée très occidentale que le passage de la multiplicité à l'unité constituerait une « perte » ; la confusion de l'intellect avec la raison, et les étonnantes affirmations qu'« il n'y a pas de connaissance intuitive » et que « toute intuition exige vérification », qui montrent qu'en réalité ce dont il s'agit n'est pas du tout l'intuition ; passons sur quelques interprétations de symboles vraiment trop « personnelles », comme celle qui fait de la croix le « symbole de l'absolu », et aussi sur certaines invectives contre le « dogmatisme sacerdotal »… Il y a pourtant aussi, à travers tout cela, des remarques curieuses et intéressantes, par exemple sur le rythme, sur la maladie, sur le « parasitisme » ; mais, d'une façon générale, pourquoi ne pas s'appliquer à exprimer ce qu'on pense sous une forme moins vague et moins nébuleuse ?

René Lacroix-A-l'Henri — *Théories et procédés radiesthésiques* (Henri Dangles, Paris). Ce livre marque visiblement un effort pour renfermer la radiesthésie dans des limites « raisonnables » ; l'auteur, qui d'ailleurs s'affirme nettement catholique, paraît avoir aperçu, mieux que la plupart de ses confrères, le danger de certaines « exagérations » ; les applications « divinatoires », en particulier, lui causent quelques inquiétudes, en quoi nous ne pouvons que l'approuver. Seulement, quand il déclare que « la vraie radiesthésie ne doit pas conduire au spiritisme », nous craignons qu'il ne se fasse des illusions, car la frontière est plus difficile à tracer qu'il ne le croit ; et ces affinités suspectes ne seraient-elles pas précisément, au fond, la véritable raison du « lancement » de la radiesthésie à notre époque ? Lui-même, du reste, ne peut faire autrement que de recourir aux procédés qu'il appelle « mentaux », qui ne le sont pas forcément, mais qui en tout cas sont sûrement « psychiques » ; ses méthodes soi-disant « chinoise » et « égyptienne », qui ne reposent que sur une application plutôt fantaisiste de certains symboles, ou encore la construction de sa « baguette Pluton », ne nous paraissent pas non plus exemptes de tout reproche à cet égard. Sa liste des « ondes nocives », où les influences physiques et psychiques sont curieusement mêlées, est

encore assez instructive sous le même rapport ; si son intention est de faire de la radiesthésie une science purement physique, au sens qu'on donne actuellement à ce mot, on ne saurait dire qu'il soit en voie d'y réussir ; nous pensons d'ailleurs, pour notre part, que c'est là une chose impossible, ou alors… ce ne serait plus la radiesthésie. — Signalons incidemment à l'auteur que, contrairement à ce qu'il semble croire, l'article sur la radiesthésie qui a paru ici l'an dernier n'est nullement de nous : *suum cuigue*…

LES REVUES

— Dans la *Vita Italiana* (numéro d'avril), M. J. Evola publie un article intitulé *Dall « esoterismo » al sovversivismo massonico,* dans lequel il critique sur certains points l'attitude de l'antimaçonnisme vulgaire : il reconnaît en effet l'existence dans la Maçonnerie d'une tradition symbolique et rituelle en rapport avec « des doctrines ou des courants préexistants à sa forme actuelle et d'un caractère spirituel incontestable » ; il proteste en outre contre l'interprétation qui voudrait voir là une sorte de tradition « antichrétienne », ce qui a d'autant moins de sens que, si l'on examine ces antécédents de la Maçonnerie, « on se trouve conduit à des traditions effectivement antérieures au Christianisme », et il signale aussi le caractère hiérarchique et aristocratique que ces traditions eurent toujours à leurs origines. Seulement, comme il y a là quelque chose qui semble inconciliable avec les tendances que l'on constate dans la Maçonnerie actuelle, il se demande s'il y a bien eu une filiation continue, ou s'il n'y a pas eu plutôt une sorte de « subversion » ; il inclinerait même à penser que les éléments traditionnels ont pu être simplement « empruntés » à des sources diverses, sans qu'il y ait eu transmission régulière, ce qui expliquerait, suivant lui, une déviation qui aurait été impossible « si l'organisation maçonnique avait été conduite par des chefs qualifiés ». Nous ne pouvons le suivre sur ce point, et nous regrettons qu'il se soit abstenu d'étudier de plus près la question des origines, car il aurait pu se rendre compte qu'il s'agit bien d'une organisation initiatique authentique, qui a seulement subi une dégénérescence ; le début de cette dégénérescence, c'est, comme nous l'avons dit souvent, la transformation de la Maçonnerie opérative en Maçonnerie spéculative, mais on ne peut parler ici de discontinuité : même s'il y eut « schisme », la filiation n'est pas interrompue pour cela et demeure légitime malgré tout ; la Maçonnerie n'est pas une organisation fondée au début du XVIII^{e} siècle, et, au surplus, l'incompréhension de ses adhérents et même de ses dirigeants n'altère en rien la valeur propre des rites et des symboles dont elle demeure la dépositaire.

— Dans les *Archives de Trans* (numéro de mars), M. J. Barles aborde la question des rapports de la Maçonnerie avec les Rose-Croix, mais malheureusement avec des informations bien insuffisantes et même de qualité douteuse ; il se réfère en effet à l'*Histoire des Rose-Croix* théosophiste de F. Wittemans, et il fait même état d'une assertion fantaisiste de l'*Imperator* de l'A.M.O.R.C. Il ne faut d'ailleurs pas confondre Rose-Croix et Rosicruciens, et, parmi ces derniers, il y aurait encore bien des distinctions à faire ; mais ce qui est

certain en tout cas, c'est que, s'il y eut dans la Maçonnerie anglaise des Rosicruciens authentiques et non dégénérés, ce n'est pas du côté « spéculatif » qu'ils purent se trouver. Signalons aussi qu'il convient de se méfier de la légende, qu'on cherche à accréditer actuellement pour des raisons peu claires, d'après laquelle Newton aurait joué un rôle dans la Maçonnerie, uniquement sous prétexte qu'il fut en relations personnelles avec Desaguliers ; c'est là une supposition toute gratuite, et d'ailleurs nous ne voyons vraiment pas en quoi un « grand homme » au point de vue profane devrait forcément avoir une importance quelconque dans l'ordre initiatique.

— Le *Speculative Mason* (numéro d'avril) donne une description détaillée des rites du couronnement des rois d'Angleterre et des objets qui y sont employés. — Un article consacré aux « trois colonnes », en rapport avec les trois ordres d'architecture, contient des rapprochements intéressants avec l'« arbre séphirothique » et avec certaines données qui se rencontrent dans diverses autres traditions. — Une étude sur le symbolisme des mains et des « signes manuels », considérés comme des restes d'un véritable langage (ce sont en somme les *mudrâs* de la tradition hindoue), ne nous paraît pas aller tout à fait assez au fond des choses, bien que remontant jusqu'à la préhistoire ; la question de la variation des rapports de la droite et de la gauche, en particulier, demanderait à être examinée de très près. Notons aussi, à propos d'une allusion à certaines pratiques de « magie noire » qu'il y a là tout un côté réellement « sinistre » auquel il y aurait probablement lieu de rattacher le rôle important joué par les apparitions des mains dans les phénomènes de hantise et les manifestations spirites ; nous ne pensons pas que cette remarque ait jamais été faite, et pourtant elle est loin d'être sans intérêt. — Signalons enfin la signification de la *Mark Masonry* et les caractères qui la distinguent de la *Craft Masonry*.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de mars), étude sur le bijou de *Past Master* et ses différentes formes, et sur la 47ème proposition d'Euclide (théorème du carré de l'hypoténuse), représentée dans la forme anglaise, dans ses rapports avec le problème de la construction d'un angle droit.

— Dans le *Symbolisme* (n° d'avril), Albert Lantoine étudie la question des *Loges d Adoption* ; il voudrait qu'on en revienne à la conception du XVIIIe siècle, seule d'accord avec leur symbolisme, « en limitant les travaux d'adoption à l'examen et à l'administration des œuvres philanthropiques de l'Ordre ». — G. Persigout envisage *L'Œuf philosophique* dans ses rapports avec l'« Œuf du Monde » et la devise écossaise *Ordo ab Chao*, et, selon divers rituels, « l'assimilation de l'œuf et de l'embryon à l'Initiation et à la Résurrection ».

— Nous recevons une nouvelle publication intitulée *La Clé*, mensuelle, éditée par le « Groupe du Prieuré de Bazainville » comme le livre *La Clé* dont nous avons rendu compte en son temps. Comme M. G. Barbarin est manifestement un des principaux membres du groupe en question, nous ne sommes pas surpris de retrouver là les histoires de la « Grande Pyramide » et des « tribus d'Israël » ; il y a

aussi une autre histoire de « tablettes préhistoriques » supposées provenir du continent disparu de *Mu* (autrement dit la Lémurie), qui est également d'origine anglaise et qui ne paraît guère moins sujette à caution… Parmi les autres articles, nous en noterons un où le *Hatha-Yoga* est défini comme « la science de la santé du corps », ainsi qu'il est de mode aujourd'hui en Occident, et dans lequel on trouve même la recette d'un « bain Yoga » (*sic*).

— L'*Astrosophie* (n° d'avril) consacre à la *Voie Métaphysique* une note vraiment étrange ; nous ne nous serions certes jamais douté que ce fût un « petit livre », ni qu'on pût le juger « rempli d'illogisme » et seulement « utile pour permettre une rapide compréhension de la pensée métaphysique chinoise ». On l'a peut-être lu rapidement, mais on n'a pas dû y comprendre grand-chose, car autrement on ne dirait pas que l'auteur « donne un caractère éthique à un système destitué de toute divinité » (*sic*) ; cela dépend de ce qu'on veut entendre par « divinité », mais, pour ce qui est du « caractère éthique », il n'y en a pas la moindre trace dans le livre. Quant aux deux « grosses erreurs » qu'on prétend relever, la première, à savoir « que Confucius fut un communiste » n'en est une que par le fait d'un bel anachronisme : à l'époque où le livre fut écrit, « communisme » ne voulait pas dire « bolchévisme », pour la bonne raison que ce dernier n'était pas encore né. Pour la seconde, c'est mieux encore : elle consiste, paraît-il, à dire « que le Taoïsme est non-dualiste, bien que le *Yin-Yang* soit un symbole double, et que les Trigrammes de Fo-hi soient exclusivement basés sur le double symbole de la ligne droite et de la ligne brisée » ; ici, évidemment, le rédacteur du compte rendu confond « dualité » avec « dualisme », ce qui lui fait voir une contradiction là où il n'y en a pas ; la connaissance… approximative du français dont témoigne son style est-elle une excuse suffisante à d'aussi « grosses » méprises ?

Études Traditionnelles — N° 211, p. 237-242, juillet 1937

DU DOUBLE SENS DES SYMBOLES

On s'étonne parfois qu'un même symbole puisse être pris en deux sens qui, apparemment tout au moins, sont directement opposés l'un à l'autre ; il ne s'agit pas en cela, bien entendu, de la multiplicité des sens que, d'une façon générale, peut présenter tout symbole suivant le point de vue ou le niveau auquel on l'envisage, mais, plus spécialement, de deux aspects qui sont liés entre eux par un certain rapport de corrélation, prenant la forme d'une opposition, de telle sorte que l'un d'eux soit pour ainsi dire l'inverse ou le « négatif » de l'autre. Pour le comprendre, il faut partir de la considération de la dualité comme présupposée par toute manifestation, et, par suite, comme la conditionnant dans tous ses modes, où elle doit toujours se retrouver sous une forme ou sous une autre ; il est vrai que cette dualité est proprement un complémentarisme, et non pas une opposition ; mais deux termes qui sont en réalité complémentaires peuvent aussi, à un point de vue plus extérieur et plus contingent, apparaître comme opposés. Toute opposition n'existe comme telle qu'à un certain niveau, car il n'en peut être aucune qui soit irréductible ; à un niveau plus élevé, elle se résout en un complémentarisme, dans lequel ses deux termes se trouvent déjà conciliés et harmonisés, avant de rentrer finalement dans l'unité du principe commun dont ils procèdent l'un et l'autre. On pourrait donc dire que le point de vue du complémentarisme est, en un certain sens, intermédiaire entre celui de l'opposition et celui de l'unification ; et chacun de ces points de vue a sa raison d'être et sa valeur propre dans l'ordre auquel il s'applique, bien que, évidemment, ils ne se situent pas au même degré de réalité ; ce qui importe est donc de savoir mettre chaque aspect à sa place hiérarchique, et de ne pas prétendre le transporter dans un domaine où il n'aurait plus aucune signification acceptable.

Dans ces conditions, on peut comprendre que le fait d'envisager dans un symbole deux aspects contraires n'a, en lui-même, rien que de parfaitement légitime, et que d'ailleurs la considération d'un de ces aspects n'exclut nullement celle de l'autre, puisque chacun d'eux est également vrai sous un certain rapport, et que même leur existence est en quelque sorte solidaire. C'est donc une erreur, assez fréquente du reste, de penser que la considération respective de l'un et de l'autre de ces aspects doit être rapportée à des doctrines ou à des écoles se trouvant elles-mêmes en opposition ; ici, tout dépend seulement de la prédominance qui peut être attribuée à l'un par rapport à l'autre, ou parfois aussi de l'intention suivant laquelle le symbole peut être employé, par exemple, comment élément intervenant dans certains rites, ou encore comme moyen de reconnaissance ; mais c'est là un point sur lequel nous allons avoir à revenir. Ce qui montre bien que les deux aspects ne s'excluent point et sont susceptibles d'être envisagés simultanément, c'est qu'ils peuvent se trouver réunis dans une même figuration symbolique complexe ; à cet égard, il convient de remarquer, bien que nous ne puissions pour le moment

développer ceci complètement, qu'une dualité, qui pourra être opposition ou complémentarisme suivant le point de vue auquel on se placera, peut, quant à la situation de ses termes l'un par rapport à l'autre, se disposer dans un sens vertical ou dans un sens horizontal ; ceci résulte immédiatement du schéma crucial du quaternaire, qui peut se décomposer en deux dualités, l'une verticale et l'autre horizontale. La dualité verticale peut être rapportée aux deux extrémités d'un axe, ou aux deux directions contraires suivant lesquelles cet axe peut être parcouru ; la dualité horizontale est celle de deux éléments qui se situent symétriquement de part et d'autre de ce même axe ; on peut donner comme exemple du premier cas les deux triangles du sceau de Salomon, et comme exemple du second les deux serpents du caducée ; et l'on remarquera que c'est seulement dans la dualité verticale que les deux termes se distinguent nettement l'un de l'autre par leur position inverse, tandis que, dans la dualité horizontale, ils peuvent paraître tout à fait semblables ou équivalents quand on les envisage séparément, alors que pourtant leur signification n'est pas moins réellement contraire dans ce cas que dans l'autre. On peut dire encore que, dans l'ordre spatial, la dualité verticale est celle du haut et du bas, et la dualité horizontale celle de la droite et de la gauche ; cette observation semblera peut-être trop évidente, mais elle n'en a pas moins son importance, parce que, symboliquement, ces deux couples de termes, sont eux-mêmes susceptibles d'applications multiples, sur lesquelles il n'y a d'ailleurs pas lieu d'insister présentement, mais dont il ne serait pas très difficile de découvrir des traces jusque dans le langage courant, ce qui indique bien qu'il s'agit là de choses d'une portée très générale.

Tout cela étant posé en principe, on pourra sans peine en déduire certaines conséquences concernant ce qu'on pourrait appeler l'usage pratique des symboles ; mais, à cet égard, il faut faire intervenir tout d'abord une considération d'un caractère plus particulier, celle du cas où les deux aspects contraires sont pris respectivement comme « bénéfique » et comme « maléfique ». Nous employons ces deux expressions faute de mieux, car elles ont l'inconvénient de pouvoir faire supposer qu'il y a là quelque interprétation plus ou moins « morale », alors qu'en réalité il n'en est rien, et qu'elles doivent être entendues ici en un sens purement « technique ». De plus, il doit être bien compris aussi que la qualité « bénéfique » ou « maléfique » ne s'attache pas d'une façon absolue à l'un des deux aspects, puisqu'elle ne convient proprement qu'à une application spéciale, à laquelle il serait impossible de réduire indistinctement toute opposition quelle qu'elle soit, et qu'en tout cas elle disparaît nécessairement quand on passe du point de vue de l'opposition à celui du complémentarisme, auquel une telle considération est totalement étrangère. Dans ces limites et en tenant compte de ces réserves, c'est là un point de vue qui a normalement sa place parmi les autres ; mais c'est aussi de ce point de vue même que peut résulter, dans l'interprétation et l'usage du symbolisme, une sorte de « subversion » qui constitue souvent une des « marques » caractéristiques de ce qui, consciemment ou non, relève du domaine de la « contre-initiation » ou se trouve plus ou moins directement soumis à son influence.

La « subversion » dont nous parlons peut consister, soit à attribuer à l'aspect « maléfique », tout en le reconnaissant cependant comme tel, la place qui doit normalement revenir à l'aspect « bénéfique », voire même une sorte de suprématie sur celui-ci, soit à interpréter les symboles au rebours de leur sens légitime, en considérant comme « bénéfique » l'aspect qui est en réalité « maléfique » et inversement. Il faut d'ailleurs remarquer que, d'après ce que nous avons dit précédemment, un telle « subversion » peut ne pas apparaître visiblement dans la représentation des symboles, puisqu'il en est pour lesquels les deux aspects opposés ne sont pas marqués par une différence extérieure, reconnaissable à première vue : ainsi, dans les figurations qui se rapportent à ce qu'on à coutume d'appeler, assez improprement d'ailleurs, le « culte du serpent », il serait souvent impossible, du moins à ne considérer que le serpent lui-même, de dire à priori s'il s'agit de l'*Agathodaimôn* ou du *Kakodaimôn* ; de là de nombreuses méprises surtout de la part de ceux qui, ignorant cette double signification du serpent, sont tentés de n'y voir partout et toujours qu'un symbole « maléfique », ce qui est le cas de la généralité des Occidentaux modernes ; et ce que nous disons ici du serpent pourrait s'appliquer pareillement à beaucoup d'autres animaux symboliques, pour lesquels on a pris communément l'habitude, quelles qu'en soient d'ailleurs les raisons, de ne plus envisager qu'un seul des deux aspects opposés qu'ils possèdent en réalité. Pour les symboles qui sont susceptibles de prendre deux positions inverses, et spécialement pour ceux qui se réduisent à des formes géométriques, il peut sembler que la différence doive apparaître beaucoup plus nettement ; et pourtant, en fait, il n'en est pas toujours ainsi, puisque les deux positions du même symbole sont susceptibles d'avoir l'une et l'autre une signification légitime, et que d'ailleurs leur relation n'est pas forcément celle du « bénéfique » et du « maléfique », qui n'est, redisons-le encore, qu'une simple application particulière parmi toutes les autres. Ce qu'il importe de savoir en pareil cas, c'est s'il y a réellement une volonté de « retournement », pourrait-on dire, en contradiction formelle avec la valeur légitime et normale du symbole ; c'est pourquoi, comme nous le faisions remarquer à propos d'un livre dont nous avons rendu compte récemment, l'emploi du triangle inversé, par exemple, est bien loin d'être toujours un signe de « magie noire », quoiqu'il le soit effectivement dans certains cas, ceux où il s'y attache une intention de prendre le contrepied de ce que représente le triangle dont le sommet est tourné vers le haut ; et, notons le incidemment, un pareil « retournement » intentionnel s'exerce aussi sur des mots ou des formules, comme on peut le constater dans certaines pratiques de sorcellerie.

On voit donc que la question est plus complexe que certains ne se l'imaginent, et nous dirions volontiers plus subtile, car ce qu'il faut examiner pour savoir à quoi on a véritablement affaire dans tel ou tel cas, ce sont moins les figurations, prises dans leur « matérialité », que les interprétations dont elles s'accompagnent et par lesquelles s'explique l'intention qui a présidé à leur adoption. Bien plus, la « subversion » la plus habile et la plus dangereuse est certainement celle qui ne se trahit pas par des singularités trop manifestes et que n'importe qui peut facilement apercevoir, mais qui déforme le sens des symboles ou renverse leur valeur sans rien

changer à leurs apparences extérieures. Mais la ruse la plus diabolique à toutes est peut-être celle qui consiste à faire attribuer au symbolisme orthodoxe lui-même, tel qu'il existe dans les organisations véritablement traditionnelles, et plus particulièrement dans les organisations initiatiques, qui sont surtout visées en pareil cas, l'interprétation à rebours qui est proprement le fait de la « contre-initiation » ; et celle-ci, comme nous l'avons signalé dernièrement, ne se prive pas d'user de ce moyen pour provoquer les confusions et les équivoques dont elle a quelque profit à tirer. C'est là, au fond, tout le secret de certaines campagnes menées, soit contre l'ésotérisme en général, soit contre telle ou telle forme initiatique en particulier, avec l'aide inconsciente de gens dont la plupart seraient fort étonnés, et même épouvantés, s'ils pouvaient se rendre compte de ce pour quoi on les utilise ; il arrive malheureusement parfois que ceux qui croient combattre le diable se trouvent ainsi tout simplement, sans s'en douter le moins du monde, transformés en ses meilleurs serviteurs !

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 211, p. 258-263, juillet 1937

RÉSIDUS PSYCHIQUES

Nous avons fait allusion, à propos du « chamanisme », à l'utilisation possible de certaines forces, dans des cas comme celui-là, par les puissances de la « contre-initiation » ; peut-être est-il bon d'ajouter sur ce point quelques précisions complémentaires, car on pourrait s'étonner que les vestiges de ce qui fut originairement une tradition authentique se prêtent à une « subversion » de ce genre. À la vérité, ce cas est tout à fait comparable à celui des restes psychiques qu'un être humain laisse derrière lui en passant à un autre état, et qui, dès qu'ils ont été ainsi abandonnés par l'« esprit », peuvent aussi servir à n'importe quoi ; qu'ils soient d'ailleurs utilisés consciemment par un magicien ou un sorcier, ou inconsciemment par des spirites, les effets plus ou moins maléfiques qui peuvent en résulter n'ont évidemment rien à voir avec la qualité propre de l'être auquel ces éléments ont appartenu antérieurement ; ce n'est plus qu'une catégorie spéciale d'« influences errantes », qui n'ont gardé tout au plus de cet être qu'une apparence purement illusoire.

Ce dont il faut se rendre compte pour bien comprendre une telle similitude, c'est que les influences spirituelles, pour entrer en action dans notre monde, doivent nécessairement prendre des « supports » appropriés, d'abord dans l'ordre psychique, puis dans l'ordre corporel lui-même, si bien qu'il y a là quelque chose d'analogue à la constitution d'un être humain. Si ces influences spirituelles se retirent par la suite, pour une raison quelconque, leurs anciens « supports » corporels, lieux ou objets, n'en demeureront pas moins chargés d'éléments psychiques, et qui seront même d'autant plus forts et plus persistants qu'ils auront servi d'intermédiaires et d'instruments à une action plus puissante. On pourrait logiquement conclure de là que le cas où il s'agit de centres traditionnels et initiatiques importants, éteints depuis un temps plus ou moins long, est en somme celui qui présente les plus grands dangers à cet égard, soit que de simples imprudences provoquent des réactions violentes des « conglomérats » psychiques qui y subsistent, soit surtout que des « magiciens noirs », pour employer l'expression couramment admise, s'emparent de ceux-ci pour les manœuvrer à leur gré et en obtenir des effets conformes à leurs desseins.

Remarquons que le premier des deux cas que nous venons d'indiquer suffit à expliquer, pour une part tout au moins, le caractère nocif que présentent certains vestiges de civilisations disparues, lorsqu'ils viennent à être exhumés par des gens qui, ignorant tout de ces choses, agissent forcément en imprudents par là même. Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse pas parfois y avoir encore autre chose : ainsi, telle ou telle civilisation ancienne a pu, dans sa dernière période, dégénérer par un développement excessif de la magie, ainsi que nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions, et ses restes en garderont alors naturellement l'empreinte, sous la forme

d'influences psychiques de l'ordre le plus inférieur. Il se peut aussi que, même en dehors de toute dégénérescence de cette sorte, des lieux ou des objets aient été préparés spécialement en vue d'une action défensive contre ceux qui y toucheraient indûment, car de telles précautions n'ont en soi rien d'illégitime, bien que cependant le fait d'y attacher une trop grande importance ne soit pas un indice des plus favorables, puisqu'il témoigne de préoccupations assez éloignées de la pure spiritualité, et même peut-être d'une certaine méconnaissance de la puissance propre que celle-ci possède en elle-même et sans qu'il soit besoin d'avoir recours à de semblables « adjuvants ». Mais, tout cela mis à part, les influences psychiques subsistantes, dépourvues de l'« esprit » qui les dirigeait autrefois et réduites ainsi à une sorte d'état « larvaire », peuvent fort bien réagir d'elles-mêmes à une provocation quelconque, si involontaire soit-elle, d'une façon plus ou moins désordonnée et qui, en tout cas, n'a aucun rapport avec les intentions de ceux qui les employèrent jadis à une action d'un tout autre ordre, pas plus que les manifestations saugrenues des « cadavres » psychiques qui interviennent parfois dans les séances spirites n'ont de rapport avec ce qu'auraient pu faire ou vouloir faire, en n'importe quelle circonstance, les individualités dont ils constituèrent la forme subtile et dont ils simulent encore tant bien que mal l'« identité » posthume au grand émerveillement des naïfs qui veulent bien les prendre pour des « esprits ».

Les influences en question peuvent donc, en bien des occasions, être déjà suffisamment malfaisantes lorsqu'elles sont simplement livrées à elles-mêmes ; c'est là un fait qui ne résulte de rien d'autre que de la nature même de ces forces du « monde intermédiaire », et auquel personne ne peut rien, pas plus qu'on ne peut empêcher l'action des forces « physiques », nous voulons dire d'ordre corporel, de causer aussi, dans certaines conditions, des accidents dont nulle volonté humaine ou autre ne saurait être rendue responsable. Mais, en outre, ces mêmes influences sont à la merci de quiconque saura les « capter », comme les forces « physiques » le sont également ; il va de soi que les unes et les autres pourront alors servir aux fins les plus diverses et même les plus opposées, suivant les intentions de celui qui s'en sera emparé et qui les dirigera comme il l'entend ; et, s'il se trouve que celui-là soit un « magicien noir », il est bien évident qu'il en fera un usage tout contraire à celui qu'ont pu en faire, à l'origine, les représentants qualifiés d'une tradition régulière.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici s'applique aux vestiges laissés par une tradition entièrement éteinte ; mais, à côté de ce cas, il y a lieu d'en envisager un autre : celui d'une ancienne civilisation traditionnelle qui se survit pour ainsi dire à elle-même, en ce sens que sa dégénérescence a été poussée à un tel point que l'« esprit » aura fini par s'en retirer totalement ; certaines connaissances, qui n'ont en elles-mêmes rien de « spirituel » et ne relèvent que de l'ordre des applications contingentes, pourront encore continuer à se transmettre, surtout les plus inférieures d'entre elles, mais, naturellement, elles seront dès lors susceptibles de toutes les déviations, car elles aussi ne représentent plus que des « résidus » d'une autre sorte, la doctrine pure dont elles devaient normalement dépendre ayant disparu. Dans un

pareil cas de « survivance », les influences psychiques antérieurement mises en œuvre par les représentants de la tradition pourront encore être « captées », même à l'insu de leurs continuateurs apparents, mais désormais illégitimes ; ceux qui s'en serviront réellement à travers eux auront ainsi l'avantage d'avoir à leur disposition, comme instruments inconscients de l'action qu'ils veulent exercer, non plus seulement des objets dits « inanimés », mais aussi des hommes vivants qui servent également de « supports » à ces influences, et dont l'existence actuelle confère naturellement à celles-ci une plus grande « vitalité ». C'est bien là exactement ce que nous avions en vue en considérant un exemple comme celui du « chamanisme », sous la réserve, bien entendu, que ceci peut ne pas s'appliquer indistinctement à tout ce qu'on a l'habitude de ranger sous cette désignation quelque peu conventionnelle, et qui, en fait, n'en est peut-être pas arrivé à un égal degré de déchéance.

Une tradition qui est ainsi déviée est véritablement morte comme telle, tout autant que celle pour laquelle il n'existe plus aucune apparence de continuation ; d'ailleurs, si elle était encore vivante, si peu que ce fût, une pareille « subversion », qui n'est en somme pas autre chose qu'un retournement de ce qui en subsiste pour le faire servir dans un sens antitraditionnel par définition même, ne pourrait évidemment avoir lieu en aucune façon. Il convient cependant d'ajouter que, avant même que les choses en soient à ce point et dès que des organisations traditionnelles sont assez amoindries et affaiblies pour ne plus être capables d'une résistance suffisante, des agents plus ou moins directs de la « contre-initiation » peuvent déjà s'y introduire pour travailler à hâter le moment où la « subversion » deviendra possible ; il n'est pas certain qu'ils y réussissent dans tous les cas, car tout ce qui a encore quelque vie peut toujours se ressaisir ; mais, si la mort se produit, l'ennemi se trouvera ainsi dans la place, pourrait-on dire, tout prêt à en tirer parti et à utiliser aussitôt le « cadavre » à ses propres fins. Les représentants de ce qui, dans le monde occidental, possède encore actuellement un caractère traditionnel authentique, tant dans le domaine exotérique que dans le domaine initiatique, auraient, pensons-nous, le plus grand intérêt à faire leur profit de cette dernière observation pendant qu'il en est temps encore, car, autour d'eux, les signes menaçants que constituent les « infiltrations » de ce genre ne font malheureusement pas défaut pour qui sait les apercevoir.

Une autre considération qui a encore son importance est celle-ci : si la « contre-initiation » a avantage à s'emparer des lieux qui furent le siège d'anciens centres spirituels, toutes les fois qu'elle le peut, ce n'est pas uniquement à cause des influences psychiques qui y sont accumulées et qui se trouvent en quelque sorte « disponibles » ; c'est aussi en raison même de la situation particulière de ces lieux, car il va sans dire qu'ils ne furent point choisis arbitrairement pour le rôle qui leur fut assigné à une époque ou à une autre et par rapport à telle ou telle forme traditionnelle. La « géographie sacrée », dont la connaissance détermine un tel choix, est, comme toute autre science traditionnelle d'ordre contingent, susceptible d'être détournée de son usage légitime et appliquée « à rebours » : si un point est

« privilégié » pour servir à l'émission et à la direction des influences psychiques quand celles-ci sont le véhicule d'une action spirituelle, il ne le sera pas moins quand ces mêmes influences psychiques seront utilisées d'une tout autre manière et pour des fins contraires à toute spiritualité. Ce danger de détournement de certaines connaissances, dont nous trouvons ici un exemple très net, explique d'ailleurs, notons-le en passant, bien des réserves qui sont chose toute naturelle dans une civilisation normale, mais que les modernes ne semblent plus guère capables de comprendre, puisqu'ils attribuent communément à une volonté de « monopoliser » ces connaissances ce qui n'est en réalité qu'une mesure destinée à en empêcher l'abus autant qu'il est possible. À vrai dire, du reste, cette mesure ne cesse d'être efficace que dans le cas où les organisations dépositaires des connaissances en question laissent pénétrer dans leur sein des individus non qualifiés, voire même, comme nous venons de le dire, des agents de la « contre-initiation », dont un des buts les plus immédiats sera précisément alors de découvrir ces secrets. Tout cela n'a certes aucun rapport avec le véritable secret initiatique, qui, comme nous l'avons expliqué en d'autres circonstances, réside exclusivement dans l'« ineffable » et l'« incommunicable », et qui, évidemment, est par là même à l'abri de toute recherche indiscrète ; mais, bien qu'il ne s'agisse ici que de choses contingentes, on devra pourtant reconnaître que les précautions qui peuvent être prises dans cet ordre pour éviter toute déviation sont loin de n'avoir qu'un intérêt négligeable.

De toute façon, qu'il s'agisse des lieux eux-mêmes, des influences qui y demeurent attachées, ou encore des connaissances du genre de celles que nous venons de mentionner, on peut rappeler à cet égard, l'adage ancien : « *Corruptio optimi pessima* » ; et c'est bien de « corruption » qu'il convient de parler en effet, même au sens le plus littéral de ce mot, puisque les « résidus » qui sont ici en cause sont, comme nous le disions tout d'abord, comparables aux produits de la décomposition de ce qui fut un être vivant. Il y a là, pourrait-on dire, une sorte de « nécromancie » qui met en œuvre des restes psychiques tout autres que ceux des individualités humaines, et ce n'est assurément pas la moins redoutable, car elle a par là des possibilités d'action bien autrement étendues que celles de la vulgaire sorcellerie ; il faut d'ailleurs que nos contemporains soient vraiment bien aveugles pour n'en avoir pas même le moindre soupçon !

René Guénon.

LES LIVRES

J. Evola — *Il Mistero del Graal et la Tradizione ghibellina dell'Impero* (G. Laterza e Figli, Bari). L'auteur signale avant tout l'insuffisance des différents points de vue, « littéraire », mystique, et aussi ethnologique et « folkloriste », sous lesquels on a prétendu le plus habituellement étudier la question du Graal et des traditions qui s'y rapportent ; faute de se placer sur le terrain d'une tradition métaphysique, au sens le plus étendu et le plus complet de ce mot, on ne peut en saisir la véritable signification ; et les rapprochements mêmes qu'on a pu établir avec des éléments qui se rencontrent ailleurs ne sauraient prendre une valeur réelle que si on les envisage selon l'« esprit » qui convient, c'est-à-dire l'esprit proprement traditionnel. Le Graal et sa « queste » peuvent, sous ce rapport, être rattachés à ce qu'Hésiode désigne comme le « cycle des héros », en considérant ceux-ci comme des être doués de la possibilité de réintégrer l'« état primordial » et de préparer ainsi la venue d'un nouvel « âge d'or » ; et l'on peut apercevoir immédiatement par là une certaine relation avec la conception du « Saint-Empire », laquelle, à vrai dire, ne parvint jamais à se réaliser pleinement. Chose assez étrange, les principaux textes relatifs au Graal parurent tous au cours d'une période très brève, coïncidant avec la phase culminante de la tradition médiévale et notamment de la chevalerie, comme s'ils représentaient la manifestation soudaine, à un moment donné, d'une sorte de courant souterrain qui redevint bientôt invisible ; puis il y eut une reprise plus tard, après la destruction des Templiers, auxquels paraissent avoir succédé, sous une forme plus secrète, des organisations qui elles-mêmes ne furent pas sans rapport avec la tradition du Graal. — Ce qui fait surtout l'intérêt du livre, c'est l'examen des multiples points plus ou moins particuliers, dont l'auteur s'attache à élucider le sens symbolique, et dans le détail desquels il nous est naturellement impossible d'entrer ici ; il est quelques-uns de ces points que nous avons déjà traités nous-même dans le *Roi du Monde* et dans certains de nos articles, ainsi qu'il le rappelle à diverses reprises, et il en est d'autres sur lesquels nous aurons peut-être encore l'occasion de revenir plus tard ; pour le moment, nous ne pouvons que recommander la lecture de cet ouvrage à tous ceux qui s'intéressent à cette question, et plus spécialement en tant qu'elle est liée aux traditions et aux symboles se référant au « Centre du Monde ». On ne peut dire, cela va de soi, que tout y soit entièrement éclairci, mais ce n'est point là un reproche, car c'est sans doute chose impossible, et le sujet est de ceux qui sont proprement inépuisables ; mais nous croyons du moins qu'on ne pourrait guère trouver ailleurs un équivalent de tous les éléments d'interprétation qui sont ici rassemblés.

J. Evola — *Il Mito del Sangue* (Ulrico Hoepli, Milano). Ce petit volume est une histoire du racisme, depuis les théories du comte de Gobineau et de Vacher de Lapouge, puis de Houston Stewart Chamberlain, jusqu'aux nouveaux développements qu'il a reçus récemment en Allemagne et qui y ont revêtu le caractère d'une doctrine en quelque sorte « officielle ». Le terme de « mythe » n'est pas pris ici dans le sens d'une simple fiction imaginative, mais dans celui d'« une idée qui tire principalement sa force persuasive d'éléments non rationnels, une idée

qui vaut par la force suggestive qu'elle condense, et, par suite, par sa capacité de se traduire finalement en action ». L'auteur s'efforce d'ailleurs d'être aussi impartial que possible dans son exposé, bien que, naturellement, il ne dissimule pas les contradictions qui existent entre les diverses conceptions dont l'ensemble constitue le racisme, et que parfois il laisse même deviner les critiques générales qu'il aurait à leur adresser, critiques qui porteraient surtout sur le caractère « naturaliste » et « scientiste » qu'elles présentent dans la plupart de leurs aspects. À vrai dire, la notion même de la race est assez difficile à préciser, d'autant plus qu'on est en tout cas forcé de reconnaître qu'actuellement il n'existe nulle part de race pure ; ce qui est plutôt singulier, d'autre part, c'est que les races ou soi-disant telles qu'envisagent les anthropologistes et les préhistoriens, dont les travaux sont plus ou moins à la base de toutes les théories en question, n'ont plus absolument rien à voir avec les races qui furent reconnues traditionnellement de tout temps ; il semblerait que le même mot soit pris là en deux sens totalement différents. Un point, par contre, où ces théories se sont notablement rapprochées des données traditionnelles, c'est l'affirmation, si longtemps perdue de vue en Occident, de l'origine nordique ou hyperboréenne de la civilisation primordiale ; mais, là encore, bien des confusions et des interprétations fantaisistes ou hypothétiques se mêlent, dans des ouvrages comme ceux d'Herman Wirth par exemple, à la reconnaissance de cette vérité. Tout cela, au fond, et même dans les éléments valables qui s'y rencontrent, ou, si l'on préfère, dans la façon dont ils sont traités, relève donc certainement bien plutôt de la « recherche » moderne que de la connaissance traditionnelle ; et c'est bien pourquoi le point de vue « naturaliste », qui est essentiellement celui des sciences profanes, ne saurait guère y être dépassé ; quant à savoir ce qui sortira finalement de ce véritable « chaos » d'idées en fermentation, c'est là, assurément, une question à laquelle l'avenir seul pourra apporter une réponse.

What use is Art anyway — *Six broadcasts sponsored by Boston Museum of Fine Arts, January and February 1937* (John Stevens, Newport, Rhode Island). Des six conférences réunies dans cette brochure, les deux premières, par M. Ananda K. Coomaraswamy, avaient déjà paru précédemment sous forme d'article dans l'*American Review*, et nous en avons rendu compte en cette occasion. Dans deux autres conférences, M. Graham Carey reprend sa théorie de *The four Artistic Essentials*, que nous avons indiquée dernièrement à propos de *The Majority Report on Art* du même auteur ; puis il examine plus particulièrement les *Technical Essentials*, c'est-à-dire la matière et les outils. Enfin, M. John Howard Benson étudie les deux autres de ces quatre points qui, rappelons-le, correspondent aux quatre causes aristotéliciennes : l'*Essential Purpose* et l'*Essential Idea*, autrement dit le but de l'œuvre d'art et l'idée ou l'image mentale suivant laquelle l'artiste réalise cette œuvre, qui sera belle, si elle est parfaite en son genre, si elle est vraiment ce quelle doit être.

Khan Sahib Khaja Khan — *The Secret of Ana'l Haqq* (The Hogarth Press, Madras). Ce livre est la traduction d'un ouvrage persan, *Irshâdatul Arifîn*, du Sheikh Ibrahim Gazur-i-Elahi de Shakarkote, mais une traduction arrangée en

chapitres de façon à réunir tout ce qui se rapporte à une même question, afin d'en rendre la compréhension plus facile. L'auteur, en expliquant ses intentions, parle bien malencontreusement de « propagande des enseignements ésotériques de l'Islam », comme si l'ésotérisme pouvait se prêter à une propagande quelconque ; si tel a été réellement son but, nous ne pouvons d'ailleurs pas dire qu'il ait réussi à cet égard, car les lecteurs qui n'ont aucune connaissance préalable de *taçawwuf* auront sans doute bien de la peine à découvrir le véritable sens sous une expression anglaise qui, trop souvent, est terriblement défectueuse et plus qu'inexacte. Ce défaut, auquel s'ajoute, en ce qui concerne les citations arabes, celui d'une transcription qui les défigure étrangement, est fort regrettable, car, pour qui sait déjà de quoi il s'agit, il y a là des choses du plus grand intérêt. Le point central de ces enseignements, c'est la doctrine de l'« Identité Suprême », comme l'indique d'ailleurs le titre, qui a seulement le tort de paraître la rattacher à une formule spéciale, celle d'El-Hallâj, alors que rien de tel n'apparaît dans le texte même. Cette doctrine éclaire et commande en quelque sorte toutes les considérations qui se rapportent à différents sujets, tels que les degrés de l'Existence, les attributs divins, *el-fanâ* et *el-baqâ*, les méthodes et les stades du développement initiatique, et bien d'autres questions encore. La lecture de cet ouvrage est à recommander, non point à ceux à qui pourrait vouloir s'adresser une « propagande » qui serait d'ailleurs tout à fait hors de propos, mais au contraire à ceux qui possèdent déjà des connaissances suffisantes pour en tirer un réel profit.

Paul Brunton — *A Hermit in the Himalaya* (Leonard and Co., London). Ce nouveau livre de Mr Paul Brunton est en quelque sorte le journal d'une « retraite » qu'il fit dans l'Himâlaya, près de la frontière indo-thibétaine, après avoir vainement essayé d'obtenir l'autorisation de séjourner au Thibet même. Il ne faudrait pas s'attendre à y trouver une unité quelconque : les descriptions de la région et les récits d'incidents divers et d'entretiens avec quelques rares visiteurs s'y mêlent à des réflexions sur les sujets les plus variés ; le tout se lit d'ailleurs agréablement. Ce qu'il y a peut-être de plus curieux là-dedans, c'est l'opposition qu'on sent constamment entre certaines aspirations de l'auteur et sa volonté de rester malgré tout « un homme du XX^{e} siècle » (et nous pourrions ajouter un Occidental) ; il la résout tant bien que mal en se faisant du « Yoga », pour son propre usage, une conception qu'il qualifie lui-même d'« hétérodoxe » et en bornant toute son ambition, dans l'ordre spirituel, à l'obtention d'un état de calme et d'équilibre intérieur qui est assurément, en lui-même, une chose fort appréciable, mais qui est encore bien éloigné de toute véritable réalisation métaphysique !

R. Francé — *Les Sens de la Plante. Traduit de l'allemand par M^{me} J. Baar* (Éditions Adyar, Paris). Ce petit livre, dans la mesure où il se contente d'être un exposé de faits, contient des aperçus vraiment curieux sur la vie des plantes ; quant à savoir si celles-ci ont des sens à proprement parler tout comme les animaux, c'est là une autre question, et, en tout cas, il est bien contestable que la vie doive se définir essentiellement par la sensibilité. Ces assertions procèdent d'ailleurs d'une intention qui n'est que trop évidente : il y a là un esprit « évolutionniste » qui va

jusqu'à la négation de toute classification naturelle, et qui prend pour unité ce qui n'est que confusion ; l'unité de toutes choses en principe n'empêche point la distinction réelle des espèces dans leur ordre, non plus que celle des individus ; mais, pour le comprendre, il faut concevoir cette unité tout autrement que comme celle des « forces créatrices et transformatrices de la nature ». Ce sont là, d'ailleurs, des idées qui pourraient passer simplement pour modernes, plutôt que pour spécifiquement théosophistes, s'il n'y avait çà et là quelques discrètes allusions aux « esprits de la nature », que les lecteurs ordinaires ne remarqueront sans doute pas plus que l'épingle de cravate en forme de croix ansée dont s'orne le portrait de l'auteur…

A. Savoret — *Les forces secrètes de la Vie* (Éditions de Psyché, Paris). Cette brochure, en dépit de son titre assez ambitieux, n'est en somme que ce qu'on pourrait appeler la « monographie » d'un guérisseur, qui semble d'ailleurs doué de facultés quelque peu exceptionnelles ; elle ne nous intéresse pas à ce point de vue, mais seulement pour les quelques idées d'ordre plus général qui s'y trouvent exprimées. L'auteur, distinguant différentes catégories de guérisseurs, magnétiseurs et autres, écrit que « le fait de se laisser endormir, d'abandonner sa personnalité consciente aux mains d'un étranger, répugne à notre conception occidentale de la vie » ; alors, comment se fait-il donc que l'hypnotisme soit précisément une chose tout occidentale, et que les pratiques de ce genre soient rigoureusement condamnées par les Orientaux ? D'autre part, nous constatons ici une fois de plus combien on abuse facilement du mot « spirituel » : le domaine psychique est bien assez étendu et assez varié pour rendre compte de tout ce dont il s'agit, et ce n'est pas parce qu'un guérisseur emploie consciemment ou inconsciemment des forces extérieures à lui que celles-ci sont nécessairement de nature spirituelle. Nous ne contestons nullement que des influences spirituelles (qui, disons-le en passant, ne sont certes pas des « radiations ») puissent, dans certains cas, intervenir pour produire des guérisons, par l'intermédiaire d'êtres humains ou autrement ; mais rien (sauf une vision de médium, ce qui est vraiment insuffisant) n'indique qu'il en soit ainsi dans le cas étudié ; et puis, que de telles influences s'amusent par surcroît à momifier des côtelettes à distance, voilà qui est tout de même un peu difficile à admettre !

Henri-L. Mieville — *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité* (Éditions des Trois Collines, Lausanne, Librairie Félix Alcan, Paris). Nous aurions certainement ignoré la publication de ce gros livre de philosophie protestante si l'on ne nous avait signalé que l'auteur avait jugé bon de faire une incursion sur un terrain fort éloigné du sien, pour s'en prendre à la tradition brâhmanique… et à nous-même ; incursion plutôt malheureuse, disons-le tout de suite, mais qui mérite tout de même quelques mots de mise au point. Ce qu'il y a de plus frappant, c'est que les critiques qu'il formule reposent, presque entièrement sur de fausses interprétations des termes que nous employons : ainsi, il ne veut pas admettre qu'on puisse « confiner la pensée rationnelle dans l'individuel » parce que, dit-il, elle « vaut en principe pour tout être qui pense » ; mais, hélas, « tout être qui pense »,

c'est bien là précisément, pour nous, quelque chose qui appartient au domaine purement individuel, et il nous semble avoir pris assez de précautions pour l'expliquer sans laisser place à aucune équivoque. Le « non-dualisme » est pour lui la « doctrine de la non-dualité de l'esprit et de la matière », alors que nous avons eu grand soin de préciser qu'il ne s'agissait nullement de cela, et que d'ailleurs la notion même de « matière » ne se rencontrait nulle part dans la doctrine hindoue. La métaphysique brâhmanique, ou même la métaphysique sans épithète, ne « consiste » certes point en « propositions affirmant des relations entre des concepts » ; elle est absolument indépendante de toute « imagination verbale », aussi bien que de toute « pensée discursive » ; il confond manifestement avec la pseudo-métaphysique des philosophes ! Qu'il soit incapable de concevoir le Non-Être au-delà de l'Être, ou l'unité sans la multiplicité, ou encore « l'intuition intellectuelle totalement distincte de la raison », nous l'admettons bien volontiers, et d'ailleurs nous n'y pouvons rien ; mais que, du moins, il veuille bien ne pas prétendre nous imposer ses propres limitations. Qu'il lui plaise de donner aux mots un autre sens que nous, c'est encore admissible ; mais ce qui ne l'est pas du tout, c'est qu'il leur attribue encore ce sens quand il veut exposer ce que nous-même avons dit, si bien qu'il en arrive à donner tout simplement l'impression de quelqu'un qui ne sait pas lire… Ce qui est franchement amusant, c'est le reproche final de « n'être jamais là où l'adversaire voudrait engager le combat » ; s'imagine-t-il donc que la doctrine traditionnelle consent à se reconnaître des « adversaires » et qu'elle peut s'abaisser à des « combats » ou à des discussions quelconques ? Ce sont là d'étranges illusions : dans ce domaine, disons-le nettement, on comprend ou on ne comprend pas, et c'est tout ; c'est peut-être très regrettable pour les philosophes et autres profanes, mais c'est ainsi. Dans ces conditions, il est bien évident que le soi-disant « adversaire » ne pourra jamais faire autre chose que de se débattre dans le vide, et que tous ses arguments porteront inévitablement à faux ; il ne nous déplaît certes pas qu'on nous ait donné l'occasion de le constater encore une fois de plus.

LES REVUES

— Le n° de mai d'*Atlantis* est consacré en grande partie aux *Monnaies antiques* ; M. P. Noël de la Houssaye y expose une hypothèse d'après laquelle les voyages d'Énée ne représenteraient rien d'autre que la diffusion du bronze dans le bassin de la Méditerranée, diffusion qui aurait été liée à celle de traditions venues de l'Atlantide ; cette théorie expliquerait, selon lui, la persistance de l'usage exclusif des monnaies de bronze en Italie, à cause de la valeur traditionnelle qui s'y attachait, à une époque ou d'autres peuples se servaient de monnaies d'or et d'argent ; cette étude doit d'ailleurs avoir une suite qu'il convient d'attendre pour se rendre compte si les arguments invoqués sont pleinement convaincants. — Dans un article sur *Les unités de mesure préhistoriques*, M. Xavier Guichard montre qu'elles témoignent de connaissances géodésiques et astronomiques exactes, qu'on a coutume de regarder comme très récentes ; nous sommes bien d'avis aussi que ces connaissances ont réellement existé de tout temps, mais nous pensons que leur

origine n'est pas plus occidentale qu'elle n'est orientale ; et nous demandons comment on peut croire que la précession des équinoxes était inconnue des peuples de l'Orient, alors qu'elle est précisément la base de toutes les périodes cycliques qui jouent en particulier un si grand rôle dans la tradition hindoue.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de mai), Oswald Wirth parle du rituel du couronnement des rois d'Angleterre, d'après l'article du *Speculative Mason* que nous avons signalé précédemment ; mais le titre qu'il a choisi, *l'Initiation royale*, est tout à fait inexact, car, en réalité, il n'y a là rien d'initiatique ; que le sacre des rois ait été originairement la phase finale de leur initiation propre, c'est là une autre question, mais, présentement et sans doute depuis bien longtemps déjà, il se réduit à un rite purement exotérique, qui n'a pas plus de rapport avec l'initiation royale que l'actuelle ordination des prêtres n'en a avec l'initiation sacerdotale. — Sous le titre *Le Secret mal gardé*, Albert Lantoine fait ressortir les inconvénients de l'étrange « modernisation », par laquelle, dans la Maçonnerie française, les moyens de reconnaissance traditionnels ont été peu à peu remplacés presque entièrement par des « preuves d'identité » semblables à celles qui sont en usage dans des associations profanes quelconques. — François Ménard, dans une note assez brève, parle *Du Geste* au point de vue rituel ; il s'agit ici surtout de la correspondance des signes initiatiques avec les centres subtils de l'être humain, sujet auquel il nous est arrivé de faire incidemment quelques allusions, et qui mériterait certainement une étude plus approfondie.

— Nous avons reçu le premier numéro d'une revue paraissant à Lyon et intitulée assez étrangement *Le Poids du Monde* ; il contient la reproduction d'un texte publié dans le *Journal Asiatique* en 1852, « *Tableau du Kali Yug ou de l'Âge de fer*, par Wishnou-Das, traduit de l'Hindoui par M. Garcin de Tassy » ; et, à ce propos, la rédaction recommande la lecture de ce que nous avons écrit dans nos ouvrages sur cette question de l'« âge sombre », ce dont nous la remercions d'autant plus qu'aucun des collaborateurs n'est connu de nous. Seulement, nous avons le regret de constater que tout le reste, articles et dessins, est d'un « modernisme » extrême et, pour nous tout au moins, à peu près inintelligible ; il y a là une sorte de contradiction que nous ne nous expliquons pas très bien. Il est fort louable de reconnaître que « notre civilisation occidentale contemporaine, comparée aux civilisations occidentales du moyen âge et aux civilisations orientales de toujours, est lamentablement médiocre », et de déclarer qu'on veut « reprendre le fil des grands courants spirituels » ; mais ne faudrait-il pas que ce qu'on présente corresponde dans quelque mesure à ces excellentes intentions ?

Études Traditionnelles — N^os 212-213, p. 273-280, août-septembre 1937

LE CINQUIÈME VÊDA

Parmi les erreurs spécifiquement modernes que nous avons eu souvent l'occasion de dénoncer, une de celles qui s'opposent le plus directement à toute compréhension vraie des doctrines traditionnelles est ce qu'on pourrait appeler l'« historicisme », qui n'est d'ailleurs, au fond, qu'une simple conséquence de la mentalité « évolutionniste » : il consiste, en effet, à supposer que toutes choses ont dû débuter de la façon la plus rudimentaire et la plus grossière, puis subir à partir de là une élaboration progressive, si bien que telle ou telle conception serait apparue à un moment déterminé, et d'autant plus tardivement qu'elle est jugée d'ordre plus élevé, ceci impliquant qu'elle ne peut être que « le produit d'une civilisation déjà avancée », suivant une expression devenue si courante qu'elle est parfois répétée comme machinalement par ceux-là mêmes qui essaient de réagir contre une telle mentalité, mais qui n'ont que des intentions « traditionalistes » sans aucune véritable connaissance traditionnelle. À cette façon de voir, il convient d'opposer nettement l'affirmation que c'est au contraire à l'origine que tout ce qui appartient au domaine spirituel et intellectuel se trouve dans un état de perfection, dont il n'a fait ensuite que s'éloigner graduellement au cours de l'« obscuration » qui accompagne nécessairement tout processus cyclique de manifestation ; cette loi fondamentale, que nous devons nous contenter de rappeler ici sans entrer dans de plus amples développements, suffit évidemment pour réduire à néant tous les résultats de la prétendue « critique historique ». On peut encore remarquer que celle-ci implique un parti pris bien arrêté de nier tout élément supra-humain, de traiter les doctrines traditionnelles elles-mêmes à la façon d'une « pensée » purement humaine, entièrement comparable à cet égard à ce que sont la philosophie et les sciences profanes ; à ce point de vue encore, aucun compromis n'est possible, et d'ailleurs c'est en réalité cette « pensée » profane elle-même qui est de date très récente, n'ayant pu apparaître que comme « produit d'une dégénérescence déjà avancée », pourrions-nous dire en retournant dans un sens « antiévolutionniste » la phrase que nous citions tout à l'heure.

Si nous appliquons ces considérations générales à la tradition hindoue, nous dirons que, contrairement à l'opinion des orientalistes, il n'existe rien de tel que ce qui est appelé « Védisme », « Brâhmanisme » et « Hindouïsme », si l'on entend par là des doctrines qui auraient vu le jour à des époques successives et se seraient remplacées les unes les autres, chacune d'elles étant caractérisée par des conceptions essentiellement différentes de celles des autres, sinon même plus ou moins en contradiction avec celles-ci, conceptions qui se seraient ainsi formées successivement à la suite d'une « réflexion » imaginée sur le modèle de la simple spéculation philosophique. Ces diverses dénominations, si l'on tient à les conserver, ne doivent être regardées que comme désignant une seule et même tradition, à laquelle elles peuvent toutes convenir en effet ; et tout au plus pourra-t-

on dire que chacune se rapporte plus directement à un certain aspect de cette tradition, les différents aspects se tenant d'ailleurs étroitement et ne pouvant en aucune façon être isolés les uns des autres. Cela résulte immédiatement du fait que la tradition dont il s'agit est, en principe, contenue intégralement dans le Vêda, et que, par conséquent, tout ce qui est contraire au Vêda ou n'en est pas légitimement dérivé est par là même exclu de cette tradition, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; l'unité et l'invariabilité essentielles de la doctrine sont ainsi assurées, quels que soient d'ailleurs les développements et les adaptations auxquels elle pourra donner lieu pour répondre plus particulièrement aux besoins et aux aptitudes des hommes de telle ou telle époque.

Il doit être bien entendu, en effet, que l'immutabilité de la doctrine en elle-même ne fait obstacle à aucun développement ni à aucune adaptation, à la seule condition qu'ils soient toujours en stricte conformité avec les principes, mais aussi, en même temps, que rien de tout cela ne constitue jamais des « nouveautés », puisqu'il ne saurait en tout cas s'agir d'autre chose que d'une « explicitation » de ce que la doctrine impliquait déjà de tout temps, ou encore d'une formulation des mêmes vérités en termes différents pour les rendre plus aisément accessibles à la mentalité d'une époque plus « obscurcie ». Ce qui pouvait tout d'abord être saisi immédiatement et sans difficulté dans le principe même, les hommes des époques postérieures ne surent plus l'y voir, à part des cas exceptionnels, et il fallut alors suppléer à ce défaut général de compréhension par un détail d'explications et de commentaires qui jusque-là n'étaient nullement nécessaires ; de plus, les aptitudes à parvenir directement à la pure connaissance devenant toujours plus rares, il fallut ouvrir d'autres « voies » mettant en œuvre des moyens de plus en plus contingents, suivant en quelque sorte, pour y remédier dans la mesure du possible, la « descente » qui s'effectuait d'âge en âge dans le parcours du cycle de l'humanité terrestre. Ainsi, pourrait-on dire, celle-ci reçut, pour atteindre ses fins transcendantes des facilités d'autant plus grandes que son niveau spirituel et intellectuel s'abaissait davantage, afin de sauver tout ce qui pouvait l'être encore, en tenant compte des conditions déterminées inévitablement par la loi du cycle.

C'est par ces considérations qu'on peut vraiment comprendre la place qu'occupe, dans la tradition hindoue, ce qui est habituellement désigné par le nom de « Tantrisme », en tant qu'il représente l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du *Kali-Yuga*. Il serait donc tout à fait erroné de voir là une doctrine à part, et à plus forte raison un « système » quelconque, comme le font toujours trop volontiers les Occidentaux ; à vrai dire, il s'agit bien plutôt d'un « esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui, de façon plus où moins diffuse, pénètre toute la tradition hindoue sous sa forme actuelle, de sorte qu'il serait à peu près impossible de lui assigner, à l'intérieur de celle-ci, des limites précises et bien définies ; et, si l'on songe d'ailleurs que le début du *Kali-Yuga* remonte fort au delà des temps dits « historiques », on devra reconnaître que l'origine même du Tantrisme, loin d'être si « tardive » que certains le prétendent, échappe forcément aux moyens restreints

dont dispose l'investigation profane. Encore, quand nous parlons ici d'origine, en la faisant coïncider avec celle même du *Kali-Yuga*, cela n'est-il qu'à moitié vrai ; plus précisément, cela n'est vrai qu'à la condition de spécifier qu'il ne s'agit en cela que du Tantrisme comme tel, nous voulons dire en tant qu'expression ou manifestation extérieure de quelque chose qui, comme tout le reste de la tradition, existait dès le principe dans le Vêda même, bien qu'il n'ait été formulé plus explicitement et développé dans ses applications que lorsque les circonstances vinrent à l'exiger. On voit donc qu'il y a ici un double point de vue à envisager : d'une part, on peut trouver le Tantrisme jusque dans Le Vêda, puisqu'il y est principiellement inclus ; mais, d'autre part, il ne peut proprement être nommé, comme aspect distinct de la doctrine, qu'à partir du moment où il fut « explicité » pour les raisons que nous avons indiquées, et c'est en ce sens seulement qu'on doit le considérer comme particulier au *Kali-Yuga*.

La désignation de ce dont il s'agit provient de ce que les enseignements qui en constituent la base sont exprimés dans les traités qui portent le nom générique de *Tantras*, nom qui à un rapport direct avec le symbolisme du tissage dont nous avons parlé en d'autres occasions, car, au sens propre, *tantra* est la « chaîne » d'un tissu ; et nous avons fait remarquer que, ailleurs aussi, on trouve des mots de même signification appliqués aux Livres sacrés. Ces *Tantras* sont souvent regardés comme formant un « cinquième Vêda », spécialement destiné aux hommes du *Kali-Yuga* ; et ceci serait complètement injustifié s'ils n'étaient, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, dérivés du Vêda entendu dans son acception la plus rigoureuse, à titre d'adaptation aux conditions d'une époque déterminée. Il importe d'ailleurs de considérer qu'en réalité le Vêda est un, principiellement et en quelque sorte « intemporellement », avant d'être devenu triple, puis quadruple dans sa formulation ; s'il peut être aussi quintuple dans l'âge actuel, du fait des développements supplémentaires requis par des facultés de compréhension moins « ouvertes » et ne pouvant plus s'exercer aussi directement dans l'ordre de l'intellectualité pure, il est évident que cela n'affectera pas davantage son unité première, qui est essentiellement son aspect « perpétuel » (*sanâtana*), donc indépendant des conditions particulières de quelque âge que ce soit.

La doctrine des *Tantras* n'est donc et ne peut être en somme qu'un développement normal, suivant certains points de vue, de ce qui est déjà contenu dans le Vêda, puisque c'est en cela, et en cela seulement, qu'elle peut être, comme elle l'est en fait, partie intégrante de la tradition hindoue ; et, pour ce qui est des moyens de « réalisation » (*sâdhana*) prescrits par les *Tantras*, on peut bien dire que, par là même, ils sont aussi, dérivés légitimement du Vêda, puisqu'ils ne sont au fond rien d'autre que l'application et la mise en œuvre effective de cette même doctrine. Si ces moyens, dans lesquels il faut naturellement comprendre, que ce soit à titre principal ou simplement accessoire, les rites de tout genre, paraissent cependant revêtir un certain caractère de « nouveauté » par rapport à ceux qui les ont précédés, c'est qu'il n'y avait pas lieu de les envisager dans les époques antérieures, si ce n'est peut-être à titre de pures possibilités, puisque les hommes

n’en avaient alors aucun besoin et qu’ils disposaient d’autres moyens qui convenaient mieux à leur nature. Il y a là quelque chose de tout à fait comparable à ce qu’est le développement spécial d’une science traditionnelle à telle ou telle époque, développement qui ne constitue pas davantage une « apparition » spontanée ou une « innovation » quelconque, puisque, dans ce cas également, il ne peut jamais s’agir réellement que d’une application des principes, donc de quelque chose qui avait en ceux-ci une préexistence au moins implicite, et qu’il était toujours possible, par conséquent, de rendre explicite à n’importe quel moment, à supposer qu’il y ait eu quelque raison de le faire ; mais, précisément, cette raison ne se trouve en fait que dans les circonstances contingentes qui conditionnent une époque déterminée.

Maintenant, que les rites strictement « vêdiques », nous voulons dire tels qu’ils étaient « au commencement », ne soient plus actuellement praticables, c’est ce qui ne résulte que trop clairement du seul fait que le *soma*, qui y joue un rôle capital, est perdu depuis un temps qu’il est impossible d’évaluer « historiquement » ; et il est bien entendu que, quand nous parlons ici du *soma*, celui-ci doit être considéré comme représentant tout un ensemble de choses dont la connaissance, d’abord manifeste et accessible à tous, est devenue cachée au cours du cycle, tout au moins pour l’humanité ordinaire. Il fallait donc qu’il y eût dès lors pour ces choses des « suppléances » qui, nécessairement, ne pouvaient se trouver que dans un ordre inférieur au leur, ce qui revient à dire que les « supports » grâce auxquels une « réalisation » demeura possible devinrent de plus en plus « matérialisés » d’une époque à l’autre, conformément à la marche descendante du développement cyclique ; une relation comme celle du vin au *soma*, quant à leur usage rituel, pourrait servir ici d’exemple symbolique. Cette « matérialisation » ne doit d’ailleurs pas être entendue simplement au sens le plus restreint et le plus ordinaire du mot ; telle que nous l’envisageons, elle commence à se produire, peut-on dire, dès qu’on sort de la connaissance pure, qui seule est aussi la pure spiritualité ; et l’appel à des éléments d’ordre sentimental ou volitif, par exemple, n’est pas un des moindres signes d’une semblable « matérialisation », même si ces éléments sont employés d’une façon légitime, c’est-à-dire s’ils sont pris que comme moyens subordonnés à une fin qui demeure toujours la connaissance, puisque, s’il en était autrement, on ne pourrait plus en aucune façon parler de « réalisation », mais seulement d’une déviation, d’un simulacre ou d’une parodie, toutes choses qui, cela va sans dire, sont rigoureusement exclues par l’orthodoxie traditionnelle, sous quelque forme et à quelque niveau qu’on puisse l’envisager.

Ce que nous venons d’indiquer en dernier lieu s’applique exactement au Tantrisme, dont la « voie », d’une façon générale, apparaît comme plus « active » que « contemplative », ou, en d’autres termes, comme se situant plutôt du côté de la « puissance » que de celui de la connaissance ; et un fait particulièrement significatif, sous ce rapport, est l’importance qu’il donne à ce qui est désigné comme la « voie du héros » (*vîra-mârga*). Il est évident que *vîrya*, terme équivalent au latin *virtus*, du moins selon l’acception qu’avait celui-ci avant qu’il n’ait été

détourné dans un sens « moral » par les Stoïciens, exprime proprement la qualité essentielle et en quelque sorte « typique », non du Brâhmane, mais du Kshatriya ; et le *vîra* se distingue du *pashu*, c'est-à-dire de l'être assujetti aux liens de l'existence commune, moins par une connaissance effective que par une affirmation volontaire « d'autonomie », qui, à ce stade, peut encore, suivant l'usage qu'il en fera, l'écarter du but aussi bien que l'y conduire. Le danger, en effet, est ici que la « puissance » ne soit recherchée pour elle-même et ne devienne ainsi un obstacle au lieu d'être un appui, et que l'individu n'en arrive à se prendre pour sa propre fin ; mais il va de soi que ce n'est là que la déviation et l'abus, qui ne résultent jamais en définitive que d'une incompréhension dont la doctrine ne saurait aucunement être rendue responsable ; et, au surplus, ce que nous venons de dire ne concerne que la « voie » comme telle, non le but qui, en réalité, insistons-y encore, est toujours le même et ne peut en aucun cas être autre que la connaissance, puisque ce n'est que par celle-ci et dans celle-ci que l'être se «réalise » véritablement dans toutes ses possibilités. Il n'en est pas moins vrai que les moyens proposés pour atteindre ce but sont marqués, comme ils doivent l'être inévitablement, par les caractères spéciaux du *Kali-Yuga* : qu'on se souvienne, à ce propos, que le rôle propre du « héros » est partout et toujours représenté comme une « queste », qui, si elle peut être couronnée de succès, risque aussi d'aboutir à un échec ; et la « queste » même suppose qu'il y a, lorsque le « héros » parait, quelque chose qui a été perdu antérieurement et qu'il s'agit pour lui de retrouver ; cette tâche, au terme de laquelle le *vîra* deviendra *divya*, pourra être définie, si l'on veut, comme la recherche du *soma* ou du « breuvage d'immortalité » (*amrita*), ce qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, l'exact équivalent de ce que fut en Occident la « queste du Graal » : et, par le *soma* retrouvé, la fin du cycle rejoint son commencement dans l'« intemporel ».

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 212-213, p. 302-305, août-septembre 1937

TANTRISME ET MAGIE

On à coutume, en Occident, d'attribuer au Tantrisme un caractère « magique », ou tout au moins de croire que la magie y joue un rôle prédominant ; il y a là une erreur d'interprétation en ce qui concerne le Tantrisme, et peut-être aussi en ce qui concerne la magie, au sujet de laquelle nos contemporains n'ont en général que des idées extrêmement vagues et confuses, ainsi que nous l'avons montré dans un de nos récents articles. Nous ne reviendrons pas présentement sur ce dernier point ; mais, prenant strictement la magie dans son sens propre, et supposant que ce soit bien ainsi qu'on l'entende, nous nous demanderons seulement ce qui, dans le Tantrisme lui-même, peut donner prétexte à cette fausse interprétation, car il est toujours plus intéressant d'expliquer une erreur que de s'en tenir à sa constatation pure et simple.

Tout d'abord, nous rappellerons que la magie, d'ordre si inférieur qu'elle soit en elle-même, est cependant une science traditionnelle authentique ; comme telle, elle peut légitimement avoir une place parmi les applications d'une doctrine orthodoxe, pourvu que ce ne soit que la place subordonnée et très secondaire qui convient à son caractère essentiellement contingent. D'autre part, étant donné que le développement effectif des sciences traditionnelles particulières est déterminé en fait par les conditions propres à telle ou telle époque, il est naturel et en quelque sorte normal que les plus contingentes d'entre elles se développent surtout dans la période où l'humanité est le plus éloignée de l'intellectualité pure, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, et qu'ainsi elles y prennent, tout en restant dans les limites qui leur sont assignées par leur nature même, une importance qu'elles n'avaient jamais pu avoir dans les périodes antérieures. Les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, peuvent toujours servir de « supports » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur, et c'est cela qui, plus que ce qu'elles sont en elles-mêmes, leur confère une valeur proprement doctrinale ; mais, comme nous le disons d'autre part, de tels « supports », d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la « descente » cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette « matérialisation » nécessaire des « supports » dont nous avons parlé ; mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens, et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de déformations et d'usages illégitimes ; la déviation, dans tous les cas, n'est d'ailleurs imputable, en définitive, qu'aux conditions mêmes de cette période d'« obscuration » qu'est le *Kali-Yuga*.

Il est facile de comprendre la relation directe que toutes ces considérations ont avec le Tantrisme, forme doctrinale spécialement adaptée au *Kali-Yuga* ; et, si l'on ajoute que, comme nous l'avons indiqué par ailleurs, le Tantrisme insiste tout spécialement sur la « puissance » comme moyen et même comme base possible de « réalisation », on ne pourra s'étonner qu'il doive accorder par là même une importance assez considérable, on pourrait même dire le maximum d'importance compatible avec leur relativité, aux sciences qui, d'une façon ou d'une autre, sont susceptibles de contribuer au développement de cette « puissance » dans un domaine quelconque. La magie étant évidemment dans ce cas, il ne s'agit nullement de contester qu'elle trouve ici une place ; mais ce qu'il faut dire nettement, c'est qu'elle ne saurait en aucune façon constituer l'essentiel du Tantrisme : cultiver la magie pour elle-même, aussi bien d'ailleurs que prendre pour but l'étude ou la production de « phénomènes » de n'importe quel genre, c'est s'enfermer dans: l'illusion au lieu de tendre à s'en libérer ; ce n'est là que la déviation, et, par conséquent, ce n'est plus le Tantrisme, aspect d'une tradition orthodoxe et « voie » destinée à conduire l'être à la véritable « réalisation ».

On reconnaît généralement assez volontiers qu'il y a une initiation tantrique, mais, le plus souvent, sans se rendre compte de ce qui est réellement impliqué par là ; tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, au sujet des fins spirituelles qui sont celles de toute initiation régulière sans aucune exception, nous dispense d'insister longuement sur ce point. La magie comme telle, se référant exclusivement au domaine « psychique » par définition même, n'a assurément rien d'initiatique ; donc, si même il arrive qu'un rituel initiatique mette en œuvre certains éléments apparemment « magiques », il faudra nécessairement que, par le but qu'il leur assigne, et par la façon dont il les emploie en conformité avec ce but, il les « transforme » en quelque chose d'un tout autre ordre, où le « psychique » ne sera plus qu'un simple « support » du spirituel ; et ainsi ce n'est plus du tout de magie qu'il s'agira là en réalité, pas plus que, par exemple, il ne s'agit de géométrie quand on effectue rituellement le tracé d'un *yantra* ; le « support » pris dans sa « matérialité », si l'on peut s'exprimer ainsi, ne doit jamais être confondu avec le caractère d'ordre supérieur qui lui est essentiellement conféré par sa destination. Cette confusion ne peut être que le fait d'observateurs superficiels, incapables de voir quoi que ce soit au delà des apparences formelles les plus extérieures, ce qui est bien en effet le cas de presque tous ceux qui, dans l'Occident moderne, ont voulu s'occuper de ces choses, et qui y ont toujours apporté toute l'incompréhension inhérente à la mentalité profane ; c'est d'ailleurs cette même confusion qui, remarquons-le en passant, est également au point de départ des interprétations « naturalistes » qu'ils ont prétendu donner de tout symbolisme traditionnel.

À ces quelques observations, nous en ajouterons encore une autre d'un caractère un peu différent : on sait quelle est l'importance des éléments tantriques qui ont pénétré certaines formes du Bouddhisme, celles qui sont comprises dans la désignation générale de *Mahâyâna* ; mais, bien loin de n'être qu'un Bouddhisme

« corrompu », ainsi qu'il est de mode de le dire en Occident, ces formes représentent au contraire le résultat d'un véritable « redressement » du Bouddhisme dans un sens traditionnel et orthodoxe. Qu'on ne puisse plus guère dans certains cas, parler là de Bouddhisme que d'une façon en quelque sorte « nominale », cela importe peu ; ou plutôt, si l'on envisage le Bouddhisme proprement dit comme doctrine spécifiquement hétérodoxe, cela même ne fait que témoigner de toute l'étendue du « redressement » qui a été ainsi opéré. On peut alors poser cette question : comment une pareille chose pourrait-elle bien avoir été le fait du Tantrisme, si celui-ci n'était véritablement rien de plus ni d'autre que de la magie ? Il y a là une impossibilité parfaitement évidente pour quiconque a la moindre connaissance des réalités traditionnelles ; ce n'est d'ailleurs, au fond, que l'impossibilité même qu'il y a à ce que l'inférieur produise le supérieur, ou à ce que le « plus » sorte du « moins » ; mais cette absurdité n'est elle pas, précisément celle qui se trouve impliquée dans toute la pensée « évolutionniste» des Occidentaux modernes, et qui par là contribue, pour une large part, à fausser irrémédiablement toutes leurs conceptions ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 214, p. 325-333, octobre 1937

CRÉATION ET MANIFESTATION

Nous avons fait remarquer, en différentes occasions, que l'idée de « création », si on veut l'entendre dans son sens propre et exact, et sans lui donner une extension plus ou moins abusive, ne se rencontre en réalité que dans des traditions appartenant à une ligne unique, celle qui est constituée par le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme ; cette ligne étant celle des formes traditionnelles qui peuvent être dites spécifiquement religieuses, on doit conclure de là qu'il existe un lien direct entre cette idée et le point de vue religieux lui-même. Partout ailleurs, le mot de « création », si on tient à l'employer dans certains cas, ne pourra que rendre très inexactement une idée différente, pour laquelle il serait bien préférable de trouver une autre expression ; du reste, cet emploi n'est le plus souvent, en fait, que le résultat d'une de ces confusions ou de ces fausses assimilations comme il s'en produit tant en Occident pour tout ce qui concerne les doctrines orientales. Cependant, il ne suffit pas d'éviter cette confusion, et il faut se garder tout aussi soigneusement d'une autre erreur contraire, celle qui consiste à vouloir voir une contradiction ou une opposition quelconque entre l'idée de création et cette autre idée à laquelle nous venons de faire allusion, et pour laquelle le terme le plus juste que nous ayons à notre disposition est celui de « manifestation » ; c'est sur ce dernier point que nous nous proposons d'insister présentement.

Certains, en effet, reconnaissant que l'idée de création ne se trouve pas dans les doctrines orientales (à l'exception de l'Islamisme qui, bien entendu, ne peut être mis en cause sous ce rapport), prétendent aussitôt, et sans essayer d'aller plus au fond des choses, que l'absence de cette idée est la marque de quelque chose d'incomplet ou de défectueux, pour en conclure que les doctrines dont il s'agit ne sauraient être considérées comme une expression adéquate de la vérité. S'il en est ainsi du côté religieux, où s'affirme trop souvent un fâcheux « exclusivisme », il faut dire qu'il en est aussi qui, du côté antireligieux, veulent, de la même constatation, tirer des conséquences toutes contraires : ceux-là, attaquant naturellement l'idée de création comme toutes les autres idées d'ordre religieux, affectent de voir dans son absence même une sorte de supériorité ; ils ne le font d'ailleurs évidemment que par esprit de négation et d'opposition, et non point pour prendre réellement la défense des doctrines orientales dont ils ne se soucient guère. Quoi qu'il en soit, ces reproches et ces éloges ne valent pas mieux et ne sont pas plus acceptables les uns que les autres, puisqu'ils procèdent en somme d'une même erreur, exploitée seulement suivant des intentions contraires, conformément aux tendances respectives de ceux qui la commettent ; la vérité est que les uns et les autres portent entièrement à faux, et qu'il y a dans les deux cas une incompréhension à peu près égale.

La raison de cette commune erreur ne semble d'ailleurs pas très difficile à découvrir : ceux dont l'horizon intellectuel ne va pas au delà des conceptions philosophiques occidentales s'imaginent d'ordinaire que, là où il n'est pas question de création, et où il est cependant manifeste, d'autre part, qu'on n'a pas affaire à des théories matérialistes, il ne peut y avoir que du « panthéisme ». Or on sait combien ce mot, à notre époque, est souvent employé à tort et à travers : il représente pour les uns un véritable épouvantail, à tel point qu'ils se croient dispensés d'examiner sérieusement ce à quoi ils se sont hâtés de l'appliquer (l'usage si courant de l'expression « tomber dans le panthéisme » est bien caractéristique à cet égard), tandis que, probablement à cause de cela même plus que pour tout autre motif, les autres le revendiquent volontiers et sont tout disposés à s'en faire comme une sorte de drapeau. Il est donc assez clair que ce que nous venons de dire se rattache étroitement, dans la pensée des uns et des autres, à l'imputation de « panthéisme » adressée communément aux mêmes doctrines orientales, et dont nous avons assez souvent montré l'entière fausseté, voire même l'absurdité (puisque le panthéisme est en réalité une théorie essentiellement antimétaphysique), pour qu'il soit inutile d'y revenir encore une fois de plus

Puisque nous avons été amené à parler du panthéisme, nous en profiterons pour faire tout de suite une observation qui a ici une certaine importance, à propos d'un mot qu'on a précisément l'habitude d'associer aux conceptions panthéistes : ce mot est celui d'« émanation », que certains, toujours pour les mêmes raisons et par suite des mêmes confusions, veulent employer pour désigner la manifestation quand elle n'est pas présentée sous l'aspect de création. Or, pour autant du moins qu'il s'agit de doctrines traditionnelles et orthodoxes, ce mot doit être absolument écarté, non pas seulement à cause de cette association fâcheuse (que celle-ci soit d'ailleurs plus ou moins justifiée au fond, ce qui actuellement ne nous intéresse pas), mais surtout parce que, en lui-même et par sa signification étymologique, il n'exprime véritablement rien d'autre qu'une impossibilité pure et simple. En effet, l'idée d'« émanation » est proprement celle d'une « sortie » ; mais la manifestation ne doit en aucune façon être envisagée ainsi, car rien ne peut réellement sortir du Principe ; si quelque chose en sortait, le Principe, dès lors, ne pourrait plus être infini, et il se trouverait limité par le fait même de la manifestation ; la vérité est que, hors du Principe, il n'y a et il ne peut y avoir que le néant. Si même on voulait considérer l'« émanation », non par rapport au Principe suprême et infini, mais seulement par rapport à l'Être, principe immédiat de la manifestation, ce terme donnerait encore lieu à une objection qui, pour être autre que la précédente, n'est pas moins décisive : si les êtres sortaient de l'Être pour se manifester, on ne pourrait pas dire qu'ils sont réellement des êtres, et ils seraient proprement dépourvus de toute existence, car l'existence, sous quelque mode que ce soit, ne peut être autre chose qu'une participation de l'Être ; cette conséquence outre qu'elle est visiblement absurde en elle-même comme dans l'autre cas, est contradictoire avec l'idée même de la manifestation.

Ces remarques étant faites, nous dirons nettement que l'idée de la manifestation, telle que les doctrines orientales l'envisagent d'une façon purement métaphysique, ne s'oppose nullement à l'idée de création ; elles se réfèrent seulement à des niveaux et à des points de vue différents, de telle sorte qu'il suffit de savoir situer chacune d'elles à sa véritable place pour se rendre compte qu'il n'y a entre elles aucune incompatibilité. La différence, en cela comme sur bien d'autres points, n'est en somme que celle même du point de vue métaphysique et du point de vue religieux ; or, s'il est vrai que le premier est d'ordre plus élevé et plus profond que le second, il ne l'est pas moins qu'il ne saurait aucunement annuler ou contredire celui-ci, ce qui est d'ailleurs suffisamment prouvé par le fait que l'un et l'autre peuvent fort bien coexister à l'intérieur d'une même forme traditionnelle ; nous aurons d'ailleurs à revenir là-dessus par la suite. Au fond, il ne s'agit donc que d'une différence qui, pour être d'un degré plus accentué en raison de la distinction très nette des deux domaines correspondants, n'est pas plus extraordinaire ni plus embarrassante que celle des points de vue divers auxquels on peut légitimement se placer dans un même domaine, suivant qu'on le pénétrera plus ou moins profondément. Nous pensons ici à des points de vue tels que, par exemple, ceux de Shankarâchârya et de Râmânuja à l'égard du *Vêdânta* ; il est vrai que, là aussi, l'incompréhension à voulu trouver des contradictions, qui sont inexistantes en réalité ; mais cela même ne fait que rendre l'analogie plus exacte et plus complète.

Il convient d'ailleurs de préciser le sens même de l'idée de création, car il semble donner lieu parfois aussi à certains malentendus : si « créer » est synonyme de « faire de rien », suivant la définition unanimement admise, mais peut-être insuffisamment explicite, il faut assurément entendre par là, avant tout, de rien qui soit extérieur au Principe ; en d'autres termes, celui-ci, pour être « créateur », se suffit à lui-même, et n'a pas à recourir à une sorte de « substance » située hors de lui et ayant une existence plus où moins indépendante, ce qui, à vrai dire, est du reste inconcevable. On voit immédiatement que la première raison d'être d'une telle formulation est d'affirmer expressément que le Principe n'est point un simple « Démiurge » (et ici il n'y a pas lieu de distinguer selon qu'il s'agit du Principe suprême ou de l'Être, car cela est également vrai dans les deux cas) ; ceci ne veut cependant pas dire nécessairement que toute conception « démiurgique » soit radicalement fausse ; mais, en tout cas, elle ne peut trouver place qu'à un niveau beaucoup plus bas et correspondant à un point de vue beaucoup plus restreint, qui, ne se situant qu'à quelque phase secondaire du processus cosmogonique, ne concerne plus le Principe en aucune façon. Maintenant, si l'on se borne à parler de « faire de rien » sans préciser davantage, comme on le fait d'ordinaire, il y à un autre danger à éviter : c'est de considérer ce « rien » comme une sorte de principe, négatif sans doute, mais dont serait pourtant tirée effectivement l'existence manifestée ; ce serait là revenir à une erreur à peu près semblable à celle contre laquelle on a justement voulu se prémunir, en attribuant au « rien » même une certaine « substantialité » ; et, en un sens, cette erreur serait même encore plus grave que l'autre, car il s'y ajouterait une contradiction formelle, celle qui consiste à donner quelque réalité au « rien », c'est-à-dire en somme au néant. Si l'on

prétendait, pour échapper à cette contradiction, que le « rien » dont il s'agit n'est pas le néant pur et simple, mais qu'il n'est tel que par rapport au Principe, on commettrait encore en cela une double erreur : d'une part, on supposerait cette fois quelque chose de bien réel en dehors du Principe, et alors il n'y aurait plus aucune différence véritable avec la conception « démiurgique » elle-même ; d'autre part, on méconnaîtrait que les êtres ne sont aucunement tirés de ce « rien » relatif par la manifestation, le fini ne cessant jamais d'être strictement nul vis-à-vis de l'Infini.

Dans ce qui vient d'être dit, et aussi dans tout ce qui pourrait être dit d'autre au sujet de l'idée de création, il manque, quant à la façon dont la manifestation est considérée, quelque chose qui est pourtant tout à fait essentiel : la notion même de la possibilité n'y apparait pas ; mais, qu'on le remarque bien, ceci ne constitue nullement un grief, et une telle vue, pour être incomplète, n'en est pas moins légitime, car la vérité est que cette notion de la possibilité n'a à intervenir que lorsqu'on se place au point de vue métaphysique, et, nous l'avons déjà dit, ce n'est pas à ce point de vue que la manifestation est envisagée comme création. Métaphysiquement, la manifestation présuppose nécessairement certaines possibilités capables de se manifester ; mais, si elle procède ainsi de la possibilité, on ne peut dire qu'elle vient de « rien », car il est évident que la possibilité n'est pas « rien » ; et, objectera-t-on peut-être, cela n'est-il pas précisément contraire à l'idée de création ? La réponse est bien facile : toutes les possibilités sont comprises dans la Possibilité totale, qui ne fait qu'un avec le Principe même ; c'est donc dans celui-ci, en définitive, qu'elles sont réellement contenues à l'état permanent et de toute éternité ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, c'est alors qu'elles ne seraient véritablement « rien », et il ne pourrait même plus être question de possibilités. Donc, si la manifestation procède de ces possibilités ou de certaines d'entre elles (nous rappellerons ici que, outre les possibilités de manifestation, il y a également à envisager les possibilités de non-manifestation, du moins dans le Principe suprême, mais non plus quand on se limite à l'Être), elle ne vient de rien qui soit extérieur au Principe ; et c'est là justement le sens que nous avons reconnu à l'idée de création correctement entendue, de sorte que, au fond, les deux points de vue sont non seulement conciliables, mais même en parfait accord entre eux. Seulement, la différence consiste en ce que le point de vue auquel se rapporte l'idée de création n'envisage rien au delà de la manifestation, ou du moins n'envisage que le Principe sans approfondir davantage, parce qu'il n'est encore qu'un point de vue relatif, tandis qu'au contraire, au point de vue métaphysique, c'est ce qui est dans le Principe, c'est-à-dire la possibilité, qui est en réalité l'essentiel et qui importe beaucoup plus que la manifestation en elle-même.

On pourrait dire, somme toute, que ce sont là deux expressions différentes d'une même vérité, à la condition d'ajouter, bien entendu, que ces expressions correspondent à deux aspects ou à deux points de vue qui eux-mêmes sont réellement différents ; mais alors on peut se demander si celle de ces deux expressions qui est la plus complète et la plus profonde ne serait pas pleinement suffisante, et quelle est la raison d'être de l'autre. C'est, tout d'abord et d'une façon

générale, la raison d'être même de tout point de vue exotérique, en tant que formulation des vérités traditionnelles bornée à ce qui est à la fois indispensable et accessible à tous les hommes sans distinction. D'autre part, en ce qui concerne le cas spécial dont il s'agit, il peut y avoir des motifs d'« opportunité », en quelque sorte, particuliers à certaines formes traditionnelles, en raison des circonstances contingentes auxquelles elles doivent être adaptées, et requérant une mise en garde expresse contre une conception de l'origine de la manifestation en mode « démiurgique », alors qu'une semblable précaution serait tout à fait inutile ailleurs. Cependant, quand on observe que l'idée de création est strictement solidaire du point de vue proprement religieux, on peut être amené par là à penser qu'il doit y avoir autre-chose encore ; c'est ce qu'il nous reste à examiner maintenant, même s'il ne nous est pas possible d'entrer dans tous les développements auxquels ce côté de la question pourrait donner lieu.

Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre ; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une « participation » : dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci ; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut ; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation. Le point de vue religieux, par contre, insiste plutôt sur la nullité propre des êtres manifestés, parce que, par sa nature même, il n'a pas à les conduire au delà de cette condition ; et il implique la considération de la dépendance sous un aspect auquel correspond pratiquement l'attitude d'*el-ubûdiyah*, pour employer le terme arabe que le sens ordinaire de « servitude » ne rend sans doute qu'assez imparfaitement dans cette acception spécifiquement religieuse, mais suffisamment néanmoins pour permettre de comprendre celle-ci mieux que ne le ferait le mot d'« adoration » (lequel répond d'ailleurs plutôt à un autre terme de même racine, *el-ibâdah*) ; or l'état d'*abd*, ainsi envisagé, est proprement la condition de la « créature » vis-à-vis du « Créateur ».

Puisque nous venons d'emprunter un terme au langage de la tradition islamique, nous ajouterons ceci : personne n'oserait certes contester que l'Islamisme, quant à son côté religieux ou exotérique, soit au moins aussi « créationniste » que peut l'être le Christianisme lui-même ; pourtant, cela n'empêche nullement que, dans son aspect ésotérique, il y a un certain niveau à partir duquel l'idée de création disparaît. Ainsi, il est un aphorisme suivant lequel « le *Çûfî* (on doit bien faire attention qu'il ne s'agit pas ici du simple *mutaçawwuf*)

n’est pas créé » (*Eç-Çûfî lam yukhlaq*) ; cela revient à dire que son état est au-delà de la condition de « créature », et en effet, en tant qu’il a réalisé l’« Identité Suprême », donc qu’il est actuellement identifié au Principe ou à l’Incréé, il ne peut nécessairement être lui-même qu’incréé. Là, le point de vue religieux est non moins nécessairement dépassé, pour faire place au point de vue métaphysique pur ; mais, si l’un et l’autre peuvent ainsi coexister dans la même tradition, chacun au rang qui lui convient et dans le domaine qui lui appartient en propre, cela prouve très évidemment qu’ils ne s’opposent ou ne se contredisent en aucune façon.

Nous savons qu’il ne peut y avoir aucune contradiction réelle, soit à l’intérieur de chaque tradition, soit entre celle-ci et les autres traditions, puisqu’il n’y a en tout cela que des expressions diverses de la Vérité une. Si quelqu’un croit y voir d’apparentes contradictions, ne devrait-il donc pas en conclure tout simplement qu’il y a là quelque chose qu’il comprend mal ou incomplètement, au lieu de prétendre imputer aux doctrines traditionnelles elles-mêmes des défauts qui, en réalité, n’existent que du fait de sa propre insuffisance intellectuelle ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 214, p. 349-354, octobre 1937

LA CAVERNE ET LE LABYRINTHE

Dans un livre récent[1], M. Jackson Knight expose d'intéressantes recherches ayant pour point de départ le passage du sixième Livre de l'*Énéide* où sont décrites les portes de l'antre de la Sibylle de Cumes : pourquoi le Labyrinthe de Crète et son histoire sont-ils figurés sur ces portes ? Il se refuse très justement à voir là, comme l'ont fait certains qui ne vont pas plus loin que les conceptions « littéraires » modernes, une simple digression plus ou moins inutile ; il estime au contraire que ce passage doit avoir une réelle valeur symbolique, se fondant sur une étroite relation entre le labyrinthe et la caverne, rattachés l'un et l'autre à la même idée d'un voyage souterrain. Cette idée, suivant l'interprétation qu'il donne de faits concordants appartenant à des époques et à des régions fort différentes, aurait été liée originairement aux rites funéraires, et aurait été ensuite, en vertu d'une certaine analogie, transportée dans les rites initiatiques ; nous reviendrons plus particulièrement sur ce point tout à l'heure, mais nous devons d'abord faire quelques réserves sur la façon même dont il conçoit l'initiation. Il semble en effet envisager celle-ci uniquement comme un produit de la « pensée humaine », doué d'ailleurs d'une vitalité qui lui assure une sorte de permanence à travers les âges, même si parfois il ne subsiste pour ainsi dire qu'à l'état latent ; nous n'avons nullement besoin, après tout ce que nous avons déjà exposé sur ce sujet, de montrer de nouveau tout ce qu'il y a là d'insuffisant, par là même qu'il n'y est pas tenu compte des éléments « supra-humains » qui, en réalité, constituent précisément ici l'essentiel. Nous insisterons seulement sur ceci : l'idée d'une subsistance à l'état latent amène l'hypothèse d'une conservation dans un « subconscient collectif » emprunté à certaines théories psychologiques récentes ; quoi qu'on puisse penser de celles-ci, il y à en tout cas, dans l'application qui en est ainsi faite, une complète méconnaissance de la nécessité de la « chaîne » initiatique, c'est-à-dire d'une transmission effective et ininterrompue. Il est vrai qu'il y a une autre question qu'il faut bien se garder de confondre avec celle-là : il a pu arriver parfois que des choses d'ordre proprement initiatique trouvent à s'exprimer à travers des individualités qui n'étaient nullement conscientes de leur véritable signification, et nous nous sommes expliqué jadis là-dessus à propos de la légende du Graal ; mais, d'une part, cela ne touche en rien à ce qui concerne l'initiation elle-même dans sa réalité, et, d'autre part, on ne saurait envisager ainsi le cas de Virgile, chez qui il y a, tout comme chez Dante, des indications beaucoup trop précises et trop manifestement conscientes pour qu'il soit possible d'admettre qu'il ait été étranger à tout rattachement initiatique effectif. Ce dont il s'agit n'a rien à voir avec l'« inspiration poétique » telle qu'on l'entend aujourd'hui, et, à cet égard, M. J. Knight est certainement trop disposé à partager les vues « littéraires » auxquelles sa thèse s'oppose pourtant par ailleurs ; mais nous n'en devons pas moins reconnaître tout le

[1] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth « Æneid » to Initiation Pattern* (Basil Blackwell, Oxford).

mérite qu'il y a, pour un écrivain universitaire, à avoir le courage d'aborder un tel sujet, voire même simplement de parler d'initiation.

Cela dit, revenons à la question des rapports de la caverne funéraire et de la caverne initiatique : bien que ces rapports soient assurément très réels, l'identification de l'une et de l'autre, quant à leur symbolisme, ne représente tout au plus qu'une moitié de la vérité. Remarquons d'ailleurs que, même au seul point de vue funéraire, l'idée de faire dériver le symbolisme du rituel, au lieu de voir au contraire dans le rituel lui-même le symbolisme en action qu'il est vraiment, met déjà l'auteur dans un grand embarras lorsqu'il constate que le voyage souterrain est presque toujours suivi d'un voyage à l'air libre, que beaucoup de traditions représentent comme une navigation ; cela serait en effet inconcevable s'il ne s'agissait que de la description imagée d'un rituel d'enterrement, mais s'explique au contraire parfaitement quand on sait qu'il s'agit en réalité de phases diverses traversées par l'être au cours d'une migration qui est bien véritablement « d'outre-tombe », et qui ne concerne en rien le corps qu'il a laissé derrière lui en quittant la vie terrestre. D'autre part, en raison de l'analogie qui existe entre la mort entendue au sens ordinaire de ce mot et la mort initiatique dont nous avons parlé en une autre occasion, une même description symbolique peut s'appliquer également à ce qui advient à l'être dans l'un et l'autre cas ; là est, quant à la caverne et au voyage souterrain, la raison de l'assimilation envisagée, dans la mesure où elle est justifiée ; mais, au point où elle doit légitimement s'arrêter, on n'en est encore qu'aux préliminaires de l'initiation, et non point à l'initiation elle-même.

En effet, on ne peut voir en toute rigueur qu'une préparation à l'initiation, et rien de plus, dans la mort au monde profane, suivie de la « descente aux Enfers » qui est, bien entendu, la même chose que le voyage dans le monde souterrain auquel la caverne donne accès ; et, pour ce qui est de l'initiation même, bien loin d'être considérée comme une mort, elle l'est au contraire comme une « seconde naissance », ainsi que comme un passage des ténèbres à la lumière. Or le lieu de cette naissance est encore la caverne, du moins dans les cas où c'est dans celle-ci que l'initiation s'accomplit, en fait ou symboliquement, car il va de soi qu'il ne faut pas trop généraliser et que, de même aussi que pour le labyrinthe dont nous parlerons ensuite, il ne s'agit pas là de quelque chose qui soit nécessairement commun à toutes les formes initiatiques sans exception. La même chose apparaît du reste, même exotériquement, dans le symbolisme chrétien de la Nativité, tout aussi nettement que dans d'autres traditions ; et il est évident que la caverne comme lieu de naissance ne peut pas avoir précisément la même signification que la caverne comme lieu de mort ou de sépulture. On pourrait cependant faire remarquer, pour relier du moins entre eux ces aspects différents et même apparemment opposés, que mort et naissance ne sont en somme que les deux faces d'un même changement d'état, et que le passage d'un état à un autre est toujours regardé comme devant s'effectuer dans l'obscurité[1] ; en ce sens, la caverne serait donc, plus exactement, le

[1] On pourrait rappeler aussi, à cet égard, le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Eleusis.

lieu même de ce passage ; mais ceci, tout en étant strictement vrai, ne se réfère encore qu'à l'un des côtés de son symbolisme complexe.

Si l'auteur n'a pas réussi à voir l'autre côté de ce symbolisme, cela est dû très probablement à l'influence exercée sur lui par les théories de certains « historiens des religions » : à la suite de ceux-ci, il admet en effet que la caverne doit toujours être rattachée à des cultes « chthoniens », sans doute pour la raison, un peu trop « simpliste », qu'elle est située à l'intérieur de la terre ; mais cela est bien loin de la vérité[1]. Pourtant, il ne peut faire autrement que de s'apercevoir que la caverne initiatique est donnée avant tout comme une image du monde[2] ; mais son hypothèse l'empêche d'en tirer la conséquence qui s'impose cependant, et qui est celle-ci : dès lors qu'il en est ainsi, cette caverne doit former un tout complet et contenir en elle-même la représentation du ciel aussi bien que celle de la terre ; s'il arrive que le ciel soit expressément mentionné dans quelque texte ou figuré dans quelque monument comme correspondant à la voûte de la caverne, les explications proposées à ce sujet deviennent tellement confuses et peu satisfaisantes qu'il n'est plus possible de les suivre. La vérité est que, bien loin d'être un lieu ténébreux, la caverne initiatique est éclairée intérieurement, si bien que c'est au contraire au dehors d'elle que règne l'obscurité, le monde profane étant naturellement assimilé aux « ténèbres extérieures », et la « seconde naissance » étant en même temps une « illumination[3] ». Maintenant, si l'on demande pourquoi la caverne est envisagée de cette façon au point de vue initiatique, nous répondrons que la solution de cette question se trouve, d'une part, dans le fait que le symbole de la caverne est complémentaire de celui de la montagne, et, d'autre part, dans le rapport qui unit étroitement le symbolisme de la caverne à celui du cœur ; nous nous proposons de traiter séparément ces deux points essentiels, mais il n'est pas difficile de comprendre, d'après tout ce que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer par ailleurs, que ce dont il s'agit est en relation directe avec la figuration même des centres spirituels.

Nous passerons sur d'autres questions qui, si importantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'interviennent ici qu'accessoirement, comme, par exemple, celle de la signification du « rameau d'or » : il est fort contestable qu'on puisse identifier celui-ci, si ce n'est peut-être sous un aspect très secondaire, au bâton ou à la baguette qui, sous des formes diverses, se rencontrent très généralement dans le

[1] Cette interprétation unilatérale le conduit à une singulière méprise : il cite, parmi d'autres exemples, le mythe shintoïste de la danse exécutée devant l'entrée d'une caverne pour en faire sortir la « déesse ancestrale » qui s'y était cachée ; malheureusement pour sa thèse, il ne s'agit point là de la « terre-mère », comme il le croit et le dit même expressément, mais bien de la déesse solaire, ce qui est tout à fait différent.

[2] Dans la Maçonnerie, il en est de même de la Loge, dont certains ont même rapproché la désignation du mot sanscrit *loka*, ce qui est en effet exact symboliquement, sinon étymologiquement ; mais il faut ajouter que la Loge n'est pas assimilée à la caverne, et que l'équivalent de celle-ci se trouve seulement, dans ce cas, au début même des épreuves initiatiques, de sorte qu'il ne s'y attache d'autre sens que celui de lieu souterrain, en rapport direct avec les idées de mort et de « descente ».

[3] Dans le symbolisme maçonnique également, et pour les mêmes raisons, les « lumières » se trouvent obligatoirement à l'intérieur de la Loge ; et le mot *loka*, que nous rappelions tout à l'heure, se rattache aussi directement à une racine dont le sens premier désigne la lumière.

symbolisme traditionnel[1]. Sans insister davantage là-dessus, nous examinerons, dans une seconde partie, ce qui concerne le labyrinthe, dont le sens peut paraître plus énigmatique encore, ou tout au moins plus dissimulé, que celui de la caverne, et les rapports qui existent entre celle-ci et celui-là.

(*À suivre*).

René Guénon.

[1] Il serait certainement beaucoup plus juste d'assimiler ce « rameau d'or » au gui druidique et à l'acacia maçonnique, sans parler des « rameaux » de la fête chrétienne qui porte précisément ce nom, en tant que symbole et gage de résurrection et d'immortalité.

LES LIVRES

Gaston Georgel — *Les Rythmes dans l'Histoire* (Chez l'auteur, Belfort). Ce livre constitue un essai d'application des cycles cosmiques à l'histoire des peuples, aux phases de croissance et de décadence des civilisations ; il est vraiment dommage que l'auteur, pour entreprendre un tel travail, n'ait pas eu à sa disposition des données traditionnelles plus complètes, et que même il n'en ait connu quelques-unes qu'à travers des intermédiaires plus ou moins douteux et qui y ont mêlé leurs propres imaginations. Il a cependant bien vu que ce qu'il y a d'essentiel à considérer, c'est la période de la précession des équinoxes et ses divisions, encore qu'il y adjoigne quelques complications qui semblent assez peu utiles au fond ; mais la terminologie adoptée pour désigner certaines périodes secondaires trahit bien des méprises et des confusions. Ainsi, le douzième de la précession ne peut certainement pas être appelé « année cosmique » ; ce nom conviendrait beaucoup mieux, soit à la période entière, soit plutôt encore à sa moitié qui est précisément la « grande année » des Anciens. D'autre part, la durée de 25 765 ans est probablement empruntée à quelque calcul hypothétique des astronomes modernes ; mais la véritable durée indiquée traditionnellement est de 25 920 ans ; une conséquence singulière est que, en fait, l'auteur se trouve parfois amené à prendre des nombres exacts pour certaines divisions, par exemple 2 160 et 540, mais qu'alors il les considère comme seulement « approximatifs ». Ajoutons encore une autre observation à ce propos : il croit trouver une confirmation du cycle de 539 ans dans certains textes bibliques qui suggèrent le nombre $77 \times 7 = 539$; mais, précisément, il aurait dû prendre ici $77 \times 7 + 1 = 540$, ne fût-ce que par analogie avec l'année jubilaire qui n'était pas la $49^{ème}$ mais bien la $50^{ème}$, soit $7 \times 7 + 1 = 50$. Quant aux applications, s'il s'y trouve des correspondances et des rapprochements non seulement curieux mais réellement dignes de remarque, nous devons dire qu'il y en a d'autres qui sont beaucoup moins frappants ou qui même semblent quelque peu forcés, au point de rappeler assez fâcheusement les enfantillages de certains occultistes ; il y aurait aussi bien des réserves à faire sur d'autres points, par exemple les chiffres fantaisistes indiqués pour la chronologie des anciennes civilisations. D'autre part, il eût été intéressant de voir si l'auteur aurait pu continuer à obtenir des résultats du même genre en étendant davantage son champ d'investigations, car il y a eu et il y a encore bien d'autres peuples que ceux qu'il envisage ; en tout cas, nous ne pensons pas qu'il soit possible d'établir un « synchronisme » général, car, pour des peuples différents, le point de départ doit être également différent ; et, de plus, les civilisations diverses ne se succèdent pas simplement, elles coexistent aussi, comme on peut le constater encore actuellement. En terminant, l'auteur a cru bon de se livrer à quelques tentatives de « prévision de l'avenir », d'ailleurs dans des limites assez restreintes ; c'est là un des dangers de ces sortes de recherches, surtout à notre époque où les soi-disant « prophéties » ont tant de vogue ; aucune tradition n'a certes jamais encouragé ces choses et c'est même pour y faire obstacle dans la mesure du possible plus que pour tout autre raison, que certains côtés de la doctrine des cycles ont toujours été enveloppés d'obscurité.

Shrî Aurobindo — *Aperçus et Pensées. Traduits de l'anglais avec préface de Jean Herbert* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Ce petit livre est la première œuvre de Shrî Aurobindo Ghose qui soit publiée en français : c'est un recueil d'aphorismes et de courts fragments sur des sujets divers, tels que le but réel de l'existence, la nature de l'homme et sa relation avec le monde et avec Dieu, les « chaînes » qui empêchent l'être d'atteindre à la libération, et d'autres encore ; tout cela, qu'il est évidemment impossible de résumer, est à lire et surtout à méditer. Il faut espérer que cette traduction sera suivie de celle d'ouvrages plus importants d'un homme qui, bien qu'il présente parfois la doctrine sous une forme un peu trop « modernisée » peut-être, n'en a pas moins, incontestablement, une haute valeur spirituelle ; mais nous ne pensons certes pas qu'il soit souhaitable, comme le dit l'auteur de la préface, qu'il trouve un Romain Rolland pour écrire sa biographie… et pour le défigurer par sa sentimentalité incompréhensive et bien occidentale !

W. Rivier — *Le Problème de la Vie* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). C'est une suite de trois dialogues dans lesquels l'auteur, bien que les raisons n'en apparaissent d'ailleurs pas très clairement, remet en scène les personnages de ceux de Berkeley, Hylas et Philonoüs ; il s'agit là de réflexions de « philosophie scientifique », inspirées par les théories des physiciens contemporains, et notamment par celles d'Einstein. Ce qu'il y a de plus curieux là-dedans, c'est que l'auteur est amené à envisager une certaine possibilité de sortir de l'espace ; par contre, il n'admet rien de tel pour le temps, comme si ces deux conditions n'étaient pas exactement du même ordre. Du reste, ces vues, par la façon même dont elles sont présentées, demeurent simplement philosophiques et hypothétiques ; encore sont-elles exprimées trop souvent sous une forme assez confuse ; et, s'il est effectivement possible de s'affranchir de l'espace, nous ne voyons pas en quoi cela autorise à déclarer celui-ci purement illusoire. Dans la mesure où tout cela s'écarte des conceptions « classiques », il semble que ce soit bien plutôt pour se rapprocher du psychisme et de l'occultisme que pour revenir à des idées réellement traditionnelles ; et ceci correspond à une tendance qui, malheureusement, paraît aujourd'hui se répandre de plus en plus…

Joseph Iwanicki — *Morin et les démonstrations mathématiques de l'Existence de Dieu* (Librairie philosophique J. Vrin, Paris). Quoique le titre ne permette guère de s'en douter, il s'agit de l'astrologue J.-B. Morin de Villefranche, assurément beaucoup moins connu sous l'aspect où il apparaît ici, c'est-à-dire comme philosophe et comme adversaire de Descartes. Son argumentation mise en forme mathématique peut avoir inspiré Leibnitz dans une certaine mesure, et lui-même avait eu des prédécesseurs à cet égard, notamment Raymond Lulle et Lefèvre d'Étaples ; il va sans dire, d'ailleurs, que ces recherches et ces comparaisons de textes n'ont guère en somme qu'un intérêt de pure curiosité.

D^r^ A. Auvard — *Médecine ésotérique* (Henri Durville, Paris). L'auteur présente dans cette brochure une classification des maladies qui en vaut peut-être une autre, mais qui n'a certainement rien d'ésotérique ; elle ne se fonde en réalité

que sur des théories fort contestables, et dont l'inspiration théosophiste est tout à fait manifeste. D'autre part, s'il est admissible qu'on adopte, dans une certaine mesure, une terminologie conventionnelle pour la commodité de l'exposé, il l'est beaucoup moins qu'on éprouve pour cela le besoin de forger des mots dont la constitution est un véritable défi à toutes les règles linguistiques ! L'auteur s'est fait une sorte de doctrine à laquelle il a donné le nom d'« évoluisme », qui en indique assez les tendances essentiellement modernes ; cela est son affaire, mais qu'il prétende en outre que cette doctrine est au fond identique au « Vêdisme », voilà qui est plus grave et qui témoigne d'une bien fâcheuse incompréhension.

D^r^ A. Auvard — *Politique ésotérique* (Henri Durville. Paris). Cet autre ouvrage du même auteur donnerait lieu aux mêmes critiques que le précédent, car il s'agit d'une application, dans un domaine différent, des mêmes théories et des mêmes procédés d'exposition. Nous n'y insisterons guère, mais nous ne pouvons nous empêcher de constater tout au moins que le gouvernement qu'il rêve implique une étrange idée du « spirituel » et de la « théocratie », ainsi que de l'initiation : les fonctionnaires, maires et préfets, qui seront en même temps prêtres de la « religion évoluiste », et parmi lesquels se recruteront des « initiés » qui ne seront encore que des fonctionnaires supérieurs, sans parler d'un « Institut ésotérique » où entreront, au sortir du lycée, ceux qui se destineront à ces carrières administratives, voilà qui rappelle plutôt les utopies fouriéristes et saint-simoniennes que des conceptions d'un ordre moins profane… Que penser aussi d'une énumération où sont groupés « ésotère (*sic*), rose-croix (!), spirite, hermétiste, médium, philosophe », comme « arborant la libre-pensée » ? Mais, franchement, peut-on attendre beaucoup mieux de quelqu'un qui termine tous ses livres par le cri de « Vive l'éthique » ?

Georges Barbarin — *Le Livre de la Mort douce* (Éditions Adyar, Paris). L'auteur a réuni dans ce livre un grand nombre d'observations concernant tous les genres possibles de mort, ainsi que des témoignages de personnes qui ont été sur le point de mourir, le tout tendant à prouver que, contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire, la mort elle-même n'est nullement douloureuse, quelles que soient d'ailleurs les souffrances dues à la maladie et qui ont pu la précéder. Peut-être ne faut-il pas tant généraliser, car il doit y avoir bien des cas différents ; et il nous semble assez imprudent d'affirmer, conformément aux préjugés médicaux, que la conscience doit être entièrement abolie dès lors qu'elle n'a plus la possibilité de se manifester extérieurement. Il est vrai que l'auteur a bien soin de faire remarquer qu'il a entendu se borner ici strictement à considérer le côté « physique » de la mort ; mais celui-ci peut-il être ainsi isolé de tout le reste quand il s'agit de savoir, non ce que sont les symptômes physiologiques pour l'observateur « du dehors », mais ce que l'être qui meurt éprouve réellement ? — Le même M. Georges Barbarin a adressé à la direction des *Études Traditionnelles* une lettre dans laquelle il déclare que, contrairement à ce que nous avions dit à propos d'une publication intitulée *La Clé mensuelle*, il ne fait plus partie du « Groupe du Prieuré de Bazainville » et a même rompu toutes relations avec celui-ci ; nous lui en donnons acte bien volontiers, mais, comme cette « scission » semble n'avoir été annoncée

nulle part, il devra reconnaître qu'il nous eût été plutôt difficile de la deviner… Quant à ce que nous avons écrit au sujet de son précédent livre, et sur quoi il revient à cette occasion, il est mal venu à s'en plaindre : c'est un fait, auquel nous ne pouvons rien, que quiconque contribue à propager les « prophéties pyramidales » fait par là le jeu de certaines « influences » suspectes ; ceux qui sont de bonne foi, et nous n'avons jamais douté que ce soit le cas de M. Barbarin, le font inconsciemment, mais le résultat est le même ; M. Barbarin pourra d'ailleurs se consoler à la pensée qu'il en est bien d'autres que lui, et certainement de plus « forts » à tout point de vue, qui agissent ainsi sans se douter le moins du monde des « influences » qu'ils subissent ! Enfin, nous prierons M. Barbarin de vouloir bien noter que nous n'avons absolument rien d'un « mystique », et que nous n'avons pas la moindre raison de nous solidariser avec ceux qui, tout en parlant sans cesse de « spiritualité », s'en font une idée qui n'a certes rien de commun avec la seule vraie spiritualité que nous puissions reconnaître, conformément aux enseignements traditionnels authentiques qui seuls comptent pour nous.

LES REVUES

— Dans *Indian Culture* (vol. III, n° 4), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie *La doctrine védique du « silence »*, qu'il rattache à ce que nous avons exposé ici au sujet du « secret initiatique », ainsi que des « mythes » et des « mystères » entendus dans leur sens originel. Il s'agit donc essentiellement de l'inexprimable, qui est le « suprême » (*para*), tandis que la « parole » exprimée se réfère nécessairement au « non-suprême » (*apara*), les deux aspects apparaissant d'ailleurs comme inséparablement associés dans de nombreux textes, ainsi que dans le rituel, pour constituer ensemble la conception totale du Principe.

— Dans le *Bulletin of the Museum of Fine Arts* de Boston, (n° d'août), le même auteur, à propos de l'explication d'un sceau indien de l'époque *Gupta*, insiste sur l'insuffisance de toute « histoire de l'art » qui, s'enfermant dans un point de vue uniquement esthétique, « considère simplement l'usage décoratif d'un motif donné, et ignore la raison d'être des éléments dont il est formé et la relation logique de ses parties » ; cette note constitue une excellente réponse à certains négateurs du symbolisme.

— Dans la *Vita Italiana* (numéro de juin), un article de M. Gherardo Maffei, sur les rapports du Judaïsme et de la Maçonnerie, témoigne d'une attitude comparable à celle qui s'affirmait déjà dans l'article de M. J. Evola dont nous avons parlé précédemment. L'auteur fait remarquer très justement que, en ce qui concerne l'origine de la Maçonnerie, la présence de nombreux éléments hébraïques dans son symbolisme ne prouve rien, d'autant plus que, à côté de ceux-là, il s'en trouve aussi beaucoup d'autres qui se rattachent à des traditions toutes différentes ; en outre, ces éléments hébraïques se rapportent à un côté ésotérique qui n'a assurément rien à voir avec les aspects politiques ou autres que visent ceux qui combattent le Judaïsme actuel, et dont beaucoup prétendent lui associer étroitement

la Maçonnerie. Naturellement, tout cela est sans rapport avec la question des influences qui, en fait, peuvent s'exercer à notre époque dans la Maçonnerie aussi bien qu'ailleurs, mais c'est précisément cette distinction que, par ignorance ou par parti pris, on oublie trop souvent ; et nous ajouterons plus nettement encore, quant à nous, que l'action des Maçons et même des organisations maçonniques, dans toute la mesure où elle est en désaccord avec les principes initiatiques, ne saurait en aucune façon être attribuée à la Maçonnerie comme telle.

— Dans le *Mercure de France* (numéro du 1er juin), M. Gabriel Louis-Jaray examine, d'après quelques ouvrages récents sur la Maçonnerie française au XVIIIe siècle, le rôle que celle-ci a pu jouer dans les rapports de la France avec l'Angleterre et les États-Unis. Tout cela se limite à un point de vue beaucoup trop exclusivement politique pour aller jusqu'au fond des choses, et n'est d'ailleurs pas exempt de certaines erreurs, parmi lesquelles il en est une que nous avons déjà rencontré ailleurs, mais qui n'en est pas moins véritablement étonnante : c'est la confusion de la Maçonnerie exclusivement « symbolique » issue de la Grande Loge d'Angleterre avec la Maçonnerie « écossaise », c'est-à-dire des hauts grades, laquelle, par surcroît, était alors résolument opposée aux tendances « orangistes » dont la première était pénétrée. Malgré cela, il y a un point qui nous paraît présenter un certain intérêt : c'est ce qui concerne le rôle étrange de Franklin, qui, tout en étant Maçon (quoique la qualification de « grand patriarche », qui lui est ici attribuée ne réponde d'ailleurs à rien de réel), était fort probablement aussi tout autre chose, et qui semble bien avoir été surtout, dans la Maçonnerie et en dehors d'elle, l'agent de certaines influences extrêmement suspectes. La Loge *Les Neuf Sœurs*, dont il fut membre et même Vénérable, constitue, par la mentalité spéciale qui y régnait, un cas tout à fait exceptionnel dans la Maçonnerie de cette époque ; elle y fut sans doute l'unique centre où les influences dont il s'agit trouvèrent alors la possibilité d'exercer effectivement leur action destructrice et antitraditionnelle, et, suivant ce que nous disions plus haut, ce n'est certes pas à la Maçonnerie elle-même qu'on doit imputer l'initiative et la responsabilité d'une telle action.

— Dans les *Archives de Trans* (numéros de mai, juin et juillet), M. J. Barles, poursuivant ses recherches sur les origines de la Grande Loge d'Angleterre, examine plus particulièrement certains détails de la biographie de Desaguliers : ses ouvrages scientifiques et autres aspects de son activité profane, la réception qui lui fut faite à la Loge d'Edimbourg en 1721 (signalons en passant que *deacon* est « diacre », et non pas « doyen » qui se dit en anglais *dean*), et sa visite à la Loge de Bussy, à Paris, en 1735. Peut-être ne faut-il pas chercher à tirer de tout cela des conséquences excessives ; surtout, le savoir profane et les associations destinées à le développer ou à le répandre relèvent d'un domaine entièrement différent de celui où se situent les questions d'ordre proprement maçonnique, et, à part le fait que les mêmes individualités peuvent parfois se retrouver de part et d'autre, ce qui n'engage évidemment qu'elles, nous ne voyons pas bien quel rapport plus ou moins direct il peut y avoir entre ces deux choses. Quant au sens réel des termes « opératif » et « spéculatif », sur lequel M. Barles semble encore perplexe, nous ne

pouvons mieux faire, pour l'aider à élucider cette importante question, que de le prier de vouloir bien se reporter aux explications précises que nous avons données ici sur ce sujet, auquel nous avons même consacré un article spécial.

— *Atlantis* (n° de juillet) publie la seconde partie de l'étude déjà mentionnée de M. Noël de la Houssaye sur les monnaies antiques, plus précisément sur les monnaies de bronze d'Italie et du bassin méditerranéen ; il y a là quelques planches contenant d'intéressantes reproductions, mais les explications données dans l'article même, quant aux symboles, animaux et autres qui figurent sur ces monnaies, ne sont certes pas suffisantes pour qu'il soit possible d'en tirer des conclusions bien nettes.

— Dans le *Speculative Mason* (numéro de juillet), un article est consacré au symbolisme du rituel de *Royal Arch* ; un autre apporte, sur les origines antiques des outils employés par les constructeurs, des renseignements intéressants au point de vue documentaire, mais est malheureusement quelque peu affecté du préjugé « progressiste » habituel à nos contemporains.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro de mai), signalons une brève étude sur les « chiffres » ou alphabets cryptographiques qui furent en usage dans la Maçonnerie, et qui présentent une ressemblance frappante avec certains alphabets kabbalistiques ; il en existe plusieurs variantes, mais la « clef » en est toujours la même, et il y aurait sans doute bien davantage à dire sur celle-ci et sur les rapprochements auxquels elle peut donner lieu.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de juin), Oswald Wirth, tout en affirmant l'unité de *La Tradition des Sages* sous ses diverses expressions symboliques, s'efforce une fois de plus d'en restreindre la portée, de la façon que nous ne connaissons déjà que trop bien ; ajoutons seulement que, contrairement à sa tentative d'interprétation « évolutionniste », l'« état d'innocence édénal » n'a certes rien à voir avec l'instinct ni avec l'animalité ! — Dans le numéro de juillet, au sujet de la question du *Rituel féminin*, tout en déclarant que le symbolisme des Loges d'Adoption « n'est pas précisément d'une très haute valeur initiatique », il estime qu'il peut cependant servir tout au moins de préparation et de point de départ ; mais la véritable question n'est pas là : ce rituel ayant été inventé artificiellement de toutes pièces et ne contenant pas trace d'une « transmission » authentique, il ne pourra jamais, en réalité, représenter rien de plus qu'un simple simulacre d'initiation. — Albert Lantoine intitule *Paroles pour les Égarés* un rappel à la règle suivant laquelle « la Maçonnerie doit écarter de ses travaux toute discussion politique ou religieuse », qui en effet ne peut s'y introduire que par une déplorable confusion des domaines les plus différents. — Dans les deux numéros, suite des études de G. Persigout, cette fois sur *La « Pierre brute » et la « Pierre cachée des Sages »* ; l'auteur continue à faire preuve d'un « éclectisme » vraiment excessif, et les rêveries de feu Leadbeater voisinent ici avec les théories « officielles » sur les époques de la préhistoire ; ne vaudrait-il pas beaucoup mieux s'en tenir uniquement à des « sources » plus autorisées au point de vue traditionnel et initiatique ?

Études Traditionnelles — N^o^ 215, p. 365-376, novembre 1937

L'ESPRIT DE L'INDE

Nous reproduisons ci-après un article publié sous ce titre en juin 1930, par M. René Guénon dans la revue « Le Monde Nouveau ». Nos lecteurs y trouveront rappelées des idées qui leur sont familières, mais ils y trouveront aussi, sur le rôle de l'Inde, des vues que l'auteur n'a peut-être jamais exprimées ailleurs avec autant de force et de précision ; et ces considérations nous ont paru suffisamment importantes pour justifier la réimpression de cet article.

N. D. L. R.

L'opposition de l'Orient et de l'Occident, ramenée à ses termes les plus simples, est au fond identique à celle que l'on se plait souvent à établir entre la contemplation et l'action. Nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en maintes occasions, et nous avons examiné les différents points de vue où l'on peut se placer pour envisager les rapports de ces deux termes : sont-ce vraiment là deux contraires, ou ne seraient-ce pas plutôt deux complémentaires, ou bien encore n'y aurait-il pas, en réalité, entre l'un et l'autre une relation, non de coordination, mais de subordination ? Nous ne ferons donc ici que résumer très rapidement ces considérations, indispensables à qui veut comprendre l'esprit de l'Orient en général et celui de l'Inde en particulier.

Le point de vue qui consiste à opposer purement et simplement l'une à l'autre la contemplation et l'action est le plus extérieur et le plus superficiel de tous. L'opposition existe bien dans les apparences, mais elle ne peut être absolument irréductible ; d'ailleurs, on pourrait en dire autant pour tous les contraires, qui cessent d'être tels dès qu'on s'élève au-dessus d'un certain niveau, celui où leur opposition a toute sa réalité. Qui dit opposition ou contraste dit, par là même, désharmonie ou déséquilibre, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que sous un point de vue particulier et limité ; dans l'ensemble des choses, l'équilibre est fait de la somme de tous les déséquilibres, et tous les désordres partiels concourent bon gré mal gré à l'ordre total.

En considérant la contemplation et l'action comme complémentaires, on se place à un point de vue déjà plus profond et plus vrai que le précédent, parce que l'opposition s'y trouve conciliée et résolue, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par l'autre. Il s'agirait alors de deux éléments également nécessaires qui se complètent et s'appuient mutuellement, et qui constituent la double activité, intérieure et extérieure, d'un seul et même être, que ce soit chaque homme pris en particulier ou l'humanité envisagée collectivement. Cette conception est assurément plus harmonieuse et plus satisfaisante que la première ; cependant, si l'on s'y tenait exclusivement, on serait tenté, en vertu de la corrélation ainsi établie, de placer sur le même plan la contemplation et l'action, de

sorte qu'il n'y aurait qu'à s'efforcer de tenir autant que possible la balance égale entre elles, sans jamais poser la question d'une supériorité quelconque de l'une par rapport à l'autre. Or, en fait, cette question s'est toujours posée, et, en ce qui concerne l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, nous pouvons dire qu'elle consiste précisément en ce que l'Orient maintient la supériorité de la contemplation, tandis que l'Occident, et spécialement l'Occident moderne, affirme au contraire la supériorité de l'action sur la contemplation. Ici, il ne s'agit plus de points de vue dont chacun peut avoir sa raison d'être et être accepté tout au moins comme l'expression d'une vérité relative ; un rapport de subordination étant irréversible, les deux conceptions en présence sont réellement contradictoires, donc exclusives l'une de l'autre, de sorte que forcément l'une est vraie et l'autre fausse. Il faut donc choisir et peut-être la nécessité de ce choix ne s'est-elle jamais imposée avec autant de force et d'urgence que dans les circonstances actuelles ; peut-être même s'imposera-t-elle encore davantage dans un prochain avenir.

Dans ceux de nos ouvrages auxquels nous avons fait allusion plus haut[1], nous avons exposé que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile » de toutes choses. Il est évident que l'action appartient au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance est essentiellement identification avec son objet. C'est là précisément ce qu'ignorent les Occidentaux modernes, qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui, de plus en plus, n'apprécient même cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir directement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Dans l'organisation sociale de l'Inde, qui n'est qu'une application de la doctrine métaphysique à l'ordre humain, les rapports de la connaissance et de l'action sont représentés par ceux des deux premières castes, les Brâhmanes et les

[1] *Orient et Occident ; La Crise du monde moderne ; Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

Kshatriyas, dont elles sont respectivement les fonctions propres. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres stables, et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation avec l'un ou avec l'autre, car il y a une parfaite correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Ce n'est pas, bien entendu, que l'action soit interdite au Brâhmane, ni la connaissance au Kshatriya, mais elles ne leur conviennent en quelque sorte que par accident et non essentiellement ; le *swadharma*, la loi propre de la caste, en conformité avec la nature de l'être qui lui appartient, est dans la connaissance pour le Brâhmane, dans l'action pour le Kshatriya. Aussi le Brâhmane est-il supérieur au Kshatriya, comme la connaissance est supérieure à l'action ; en d'autres termes, l'autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel, et c'est en reconnaissant sa subordination vis-à-vis de celle-là que celui-ci sera légitime, c'est-à-dire qu'il sera vraiment ce qu'il doit être ; autrement, se séparant de son principe, il ne pourra s'exercer que d'une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

Aux Kshatriyas appartient normalement toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l'action, c'est le monde extérieur ; mais cette puissance n'est rien sans un principe intérieur, purement spirituel, qu'incarne l'autorité des Brâhmanes, et dans lequel elle trouve sa seule garantie valable. En échange de cette garantie, les Kshatriyas doivent, à l'aide de la force dont ils disposent, assurer aux Brâhmanes le moyen d'accomplir en paix, à l'abri du trouble et de l'agitation, leur propre fonction de connaissance et d'enseignement ; c'est ce qu'on représente sous la figure de *Skanda*, le Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de *Ganêsha*, le Seigneur de la connaissance. Tels sont les rapports réguliers de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, s'ils étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s'élever entre l'une et l'autre, chacun occupant la place qui doit lui revenir en vertu de la hiérarchie des fonctions et des êtres, hiérarchie strictement conforme à la nature des choses. On voit que la place qui est faite aux Kshatriyas, et par conséquent à l'action, tout en étant subordonnée, est fort loin d'être négligeable, puisqu'elle comprend tout le pouvoir extérieur, à la fois militaire, administratif et judiciaire, qui se synthétise dans la fonction royale. Les Brâhmanes n'ont à exercer qu'une autorité invisible, qui, comme telle, peut être ignorée du vulgaire, mais qui n'en est pas moins le principe de tout pouvoir visible ; cette autorité est comme le pivot autour duquel tournent toutes choses, l'axe fixe autour duquel le monde accomplit sa révolution, le centre immuable qui dirige et règle le mouvement cosmique sans y participer ; et c'est ce que représente l'antique symbole du *swastika*, qui est, pour cette raison, un des attributs de *Ganêsha*.

Il convient d'ajouter que la place qui doit être faite à l'action sera, dans l'application, plus ou moins grande selon les circonstances ; il en est, en effet, des peuples comme des individus, et, alors que la nature de certains est surtout contemplative, celle des autres est surtout active. Il n'est sans doute aucun pays où l'aptitude à la contemplation soit aussi répandue et aussi généralement développée que dans l'Inde ; et c'est pourquoi celle-ci peut être considérée comme représentant

par excellence l'esprit oriental. Par contre, parmi les peuples occidentaux, il est bien certain que c'est l'aptitude à l'action qui prédomine chez le plus grand nombre des hommes, et que, même si cette tendance n'était pas exagérée et déviée comme elle l'est présentement, elle subsisterait néanmoins, de sorte que la contemplation ne pourrait jamais être là que l'affaire d'une élite beaucoup plus restreinte. Cela suffirait cependant pour que tout rentre dans l'ordre, car la puissance spirituelle, tout au contraire de la force matérielle, n'est nullement basée sur le nombre ; mais, actuellement, les Occidentaux ne sont véritablement que des hommes sans caste, aucun d'eux n'occupant la place et la fonction qui conviendraient à sa nature. Ce désordre s'étend même rapidement, il ne faut pas se le dissimuler, et semble gagner jusqu'à l'Orient, bien qu'il ne l'affecte encore que d'une façon très superficielle et beaucoup plus limitée que ne pourraient se l'imaginer ceux qui ne connaissant que des Orientaux plus ou moins occidentalisés, ne se doutent pas du peu d'importance qu'ils ont en réalité. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a là un danger qui, malgré tout, risque de s'aggraver, au moins transitoirement ; le « péril occidental » n'est pas un vain mot, et l'Occident, qui en est lui-même la première victime, semble vouloir entraîner l'humanité tout entière dans la ruine dont il est menacé par sa propre faute.

Ce péril, c'est celui de l'action désordonnée, parce que privée de son principe ; une telle action n'est en elle-même qu'un pur néant, et elle ne peut conduire qu'à une catastrophe. Pourtant, dira-t-on, si cela existe, c'est que ce désordre même doit finalement rentrer dans l'ordre universel, qu'il en est un élément au même titre que tout le reste ; et, d'un point de vue supérieur, cela est rigoureusement vrai. Tous les êtres, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, dépendent entièrement de leur principe en tout ce qu'ils sont ; l'action désordonnée n'est elle-même possible que par le principe de toute action, mais, parce qu'elle est inconsciente de ce principe, parce qu'elle ne reconnaît pas la dépendance où elle est à son égard, elle est sans règle et sans efficacité positive, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle ne possède que le plus bas degré de réalité, celui qui est le plus proche de l'illusion pure et simple, précisément parce qu'il est le plus éloigné du principe, en lequel seul est la réalité absolue. Au point de vue du principe, il n'y a que l'ordre ; mais, au point de vue des contingences, le désordre existe, et, en ce qui concerne l'humanité terrestre, nous sommes à une époque où ce désordre, paraît triompher.

On peut se demander pourquoi il en est ainsi, et la doctrine hindoue, avec la théorie des cycles cosmiques, fournit une réponse à cette question. Nous sommes dans le *Kali-Yuga*, dans l'âge sombre où la spiritualité est réduite à son minimum, par les lois mêmes du développement du cycle humain, amenant une sorte de matérialisation progressive à travers ses diverses périodes, dont celle-ci est la dernière ; par cycle humain, nous entendons ici uniquement la durée d'un *Manvantara*. Vers la fin de cet âge, tout est confondu, les castes sont mélangées, la famille même n'existe plus ; n'est-ce pas là exactement ce que nous voyons autour de nous ? Faut-il en conclure que le cycle actuel touche effectivement à sa fin, et que bientôt nous verrons poindre l'aurore d'un nouveau *Manvantara* ? On pourrait

être tenté de le croire, surtout si l'on songe à la vitesse croissante avec laquelle les événements se précipitent ; mais peut-être le désordre n'a-t-il pas encore atteint son point le plus extrême, peut-être l'humanité doit-elle descendre encore plus bas, dans les excès d'une civilisation toute matérielle, avant de pouvoir remonter vers le principe et vers les réalités spirituelles et divines. Peu importe d'ailleurs : que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développement descendant que les Occidentaux modernes appellent « progrès » trouvera sa limite, et alors l'« âge noir » prendra fin ; alors paraîtra le *Kalkin-avatâra*, Celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de la souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'*Agni*, toutes choses seront rétablies et restaurées dans l'intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur. Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu'il soit de vivre dans une époque de trouble et d'obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d'eux-mêmes, et c'est là ce qui fait la force de l'élite véritable. Sans doute, si l'obscurité doit encore aller en s'étendant de plus en plus, cette élite pourra, même en Orient, être réduite à un très petit nombre ; mais il suffit que quelques-uns gardent intégralement la véritable connaissance, pour être prêts, lorsque les temps seront accomplis, à sauver tout ce qui pourra encore être sauvé du monde actuel, et qui deviendra le germe du monde futur.

Ce rôle de conservation de l'esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique en réalité lorsqu'on l'entend dans son sens le plus profond, c'est l'Orient seul qui peut le remplir actuellement ; nous ne voulons pas dire l'Orient tout entier, puisque malheureusement le désordre qui vient de l'Occident peut l'atteindre dans certains de ses éléments ; mais c'est en Orient seulement que subsiste encore une véritable élite, où l'esprit traditionnel se retrouve avec toute sa vitalité. Ailleurs, ce qui en reste se réduit à des formes extérieures dont la signification est depuis longtemps déjà à peu près incomprise, et, si quelque chose de l'Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu'avec l'aide de l'Orient ; mais encore faudra-t-il que cette aide, pour être efficace, trouve un point d'appui dans le monde occidental, et ce sont là des possibilités sur lesquelles il serait actuellement bien difficile d'apporter quelque précision.

Quoi qu'il en soit, l'Inde a en un certain sens, dans l'ensemble de l'Orient, une situation privilégiée sous le rapport que nous envisageons, et la raison en est que, sans l'esprit traditionnel, l'Inde ne serait plus rien. En effet, l'unité hindoue (nous ne disons pas indienne) n'est pas une unité de race ni de langue, elle est exclusivement une unité de tradition ; sont Hindous tous ceux qui adhèrent effectivement à cette tradition, et ceux-là seulement. Ceci explique ce que nous disions précédemment de l'aptitude à la contemplation, plus générale dans l'Inde que partout ailleurs : la participation à la tradition, en effet, n'est pleinement

effective que dans la mesure où elle implique la compréhension de la doctrine, et celle-ci consiste avant tout dans la connaissance métaphysique, puisque c'est dans l'ordre métaphysique pur que se trouve le principe dont dérive tout le reste. C'est pourquoi l'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'envahissement de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ; il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures. Les applications peuvent être de bien des sortes : telles sont notamment, non seulement les institutions sociales, auxquelles nous avons déjà fait allusion, mais aussi les sciences, quand elles sont vraiment ce qu'elles doivent être ; et ceci montre la différence essentielle qui existe entre la conception de ces sciences traditionnelles et celle des sciences telles que les a constituées l'esprit occidental moderne. Tandis que celles-là prennent toute leur valeur de leur rattachement à la doctrine métaphysique, celles-ci, sous prétexte d'indépendance, sont étroitement renfermées en elles-mêmes et ne peuvent prétendre qu'à pousser toujours plus loin, mais sans sortir de leur domaine borné ni en reculer les limites d'un pas, une analyse qui pourrait se poursuivre ainsi indéfiniment sans qu'on en soit jamais plus avancé dans la vraie connaissance des choses. Est-ce par un obscur sentiment de cette impuissance que les modernes en sont arrivés à préférer la recherche au savoir, ou est-ce tout simplement parce que cette recherche sans terme satisfait leur besoin d'une incessante agitation qui veut être à elle-même sa propre fin ? Que pourraient faire les Orientaux de ces sciences vaines que l'Occident prétend leur apporter, alors qu'ils possèdent d'autres sciences incomparablement plus réelles et plus vastes et que le moindre effort de concentration intellectuelle leur en apprend bien plus que toutes ces vues fragmentaires et dispersées, cet amas chaotique de faits et de notions qui ne sont reliés que par des hypothèses plus ou moins fantaisistes, péniblement édifiées pour être aussitôt renversées et remplacées par d'autres qui ne seront pas mieux fondées ? Et qu'on ne vante pas outre mesure, en croyant compenser par là tous leurs défauts, les applications industrielles et techniques auxquelles ces sciences ont donné naissance ; personne ne songe à contester qu'elles ont du moins cette utilité pratique, si leur valeur spéculative est plutôt illusoire ; mais c'est là une chose à

laquelle l'Orient ne pourra jamais s'intéresser vraiment, et il estime trop peu ces avantages tout matériels pour leur sacrifier son esprit, parce qu'il sait quelle est l'immense supériorité du point de vue de la contemplation sur celui de l'action, et que toutes les choses qui passent ne sont que néant au regard de l'éternel.

L'Inde véritable, pour nous, ce n'est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c'est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les Universités d'Europe ou d'Amérique, et qui, si fiers qu'ils soient du savoir tout extérieur qu'ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d'une élite intellectuelle au sens où nous l'entendons. L'Inde véritable, c'est celle qui demeure toujours fidèle à l'enseignement que son élite se transmet à travers les siècles, c'est celle qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité ; c'est l'Inde de *Manu* et des *Rishis*, l'Inde de Shrî Râma et de Shrî Krishna. Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le *Vêda*, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogis*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Méru* ; elle durera autant que le *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de *Shiva*, dans la sereine immutabilité de l'éternel présent. Tous les efforts hostiles se briseront finalement contre la seule force de la vérité, comme les nuages se dissipent devant le soleil, même s'ils sont parvenus à l'obscurcir momentanément à nos regards. L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car « celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu » ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 215, p. 385-390, novembre 1937

LA CAVERNE ET LE LABYRINTHE

(*Suite*[1])

Le labyrinthe, ainsi que l'a bien vu M. J. Knight, a une double raison d'être, en ce sens qu'il permet où interdit, suivant les cas, l'accès à un certain lieu où tous ne doivent pas pénétrer indistinctement ; ceux qui sont « qualifiés » pourront seuls le parcourir jusqu'au bout, tandis que les autres seront empêchés d'y pénétrer ou s'égareront en chemin. On voit immédiatement qu'il y a là l'idée d'une « sélection » qui est en rapport évident avec l'admission à l'initiation ; le parcours du labyrinthe n'est donc proprement, à cet égard, qu'une représentation des épreuves initiatiques ; et il est facile de concevoir que, quand il servait effectivement de moyen d'accès à certains sanctuaires, il pouvait être disposé de telle façon que les rites correspondants soient accomplis dans ce parcours même. D'ailleurs, on trouve là aussi l'idée de « voyage », sous l'aspect où elle est assimilée aux épreuves elles-mêmes, ainsi qu'on peut le constater encore actuellement dans certaines formes initiatiques, dans la Maçonnerie par exemple, où chacune des épreuves symboliques est précisément désignée comme un « voyage ». Un autre symbolisme équivalent est celui du « pèlerinage » ; et nous rappellerons à ce propos les labyrinthes tracés autrefois sur le dallage de certaines églises, et dont le parcours était considéré comme un « substitut » du pèlerinage en Terre Sainte ; du reste, si le point auquel aboutit ce parcours représente un lieu réservé aux « élus », ce lieu est bien véritablement une « Terre Sainte » au sens initiatique de cette expression ; en d'autres termes, ce point n'est pas autre chose que l'image d'un centre spirituel, comme l'est également tout lieu d'initiation[2].

Il va de soi, d'autre part, que l'emploi du labyrinthe comme moyen de défense ou de protection est susceptible d'applications diverses, en dehors du domaine initiatique ; c'est ainsi que l'auteur signale notamment son usage « tactique », à l'entrée de certaines villes antiques et d'autres lieux fortifiés. Seulement, c'est une erreur de croire qu'il s'agit dans ce cas d'un usage purement profane, qui aurait même été le premier en date, et qui aurait ensuite suggéré l'idée de l'usage rituel ; il y a là proprement un renversement des rapports normaux, qui est d'ailleurs conforme aux conceptions modernes, mais à celles-ci seulement, et qu'il est donc tout à fait illégitime d'attribuer aux civilisations anciennes. En fait, dans toute civilisation ayant un caractère strictement traditionnel, toutes choses commencent nécessairement par le principe, ou par ce qui en est le plus proche, pour descendre de là à des applications de plus en plus contingentes ; et, en outre, ces dernières mêmes n'y sont jamais envisagées sous le point de vue profane, qui n'est, comme nous l'avons déjà souvent expliqué, que le

[1] Voir *Études Traditionnelles*, n° 214, octobre 1937.

[2] M. J. Knight mentionne ces labyrinthes, mais ne leur attribue qu'une signification simplement religieuse ; il semble ignorer que leur tracé ne relevait aucunement de la doctrine exotérique, mais appartenait exclusivement au symbolisme des organisations initiatiques de constructeurs.

résultat d'une dégénérescence ayant fait perdre la conscience de leur rattachement au principe. Dans le cas dont il s'agit, on pourrait assez facilement s'apercevoir qu'il y a là autre chose que ce qu'y verraient des « tacticiens » modernes, par la simple remarque que ce mode de défense « labyrinthique » n'était pas employé seulement contre les ennemis humains, mais aussi contre les influences psychiques hostiles, ce qui indique bien qu'il devait avoir en lui-même une valeur rituelle[1]. Mais il y a plus encore : la fondation des villes, le choix de leur emplacement et le plan suivant lequel elles étaient construites, étaient soumis à des règles qui relevaient essentiellement de la « science sacrée », et qui par conséquent étaient fort loin de ne répondre qu'à des fins « utilitaires », du moins dans le sens exclusivement matériel qu'on donne actuellement à ce mot ; si complètement étrangères que soient ces choses à la mentalité de nos contemporains, il faut pourtant bien en tenir compte, faute de quoi ceux qui étudient les vestiges des civilisations anciennes ne pourront jamais comprendre le vrai sens et la raison d'être de ce qu'ils y constatent, même pour ce qui correspond simplement à ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le domaine de la « vie ordinaire », mais qui alors avait aussi en réalité un caractère proprement rituel et traditionnel.

Quant à l'origine du nom même du labyrinthe, elle est assez obscure et a donné lieu à bien des discussions ; il semble bien que, contrairement à ce que certains ont pensé, il ne se rattache pas directement à celui de la *labrys* ou double hache crétoise, mais que l'un et l'autre dérivent également d'un même mot fort ancien désignant la pierre (racine *la*, d'où *laas* en grec, *lapis* en latin), de telle sorte que, étymologiquement, le labyrinthe pourrait en somme n'être pas autre chose qu'une construction de pierre, appartenant au genre de constructions dites « cyclopéennes ». Cependant, ce n'est là que la signification la plus extérieure de ce nom, qui, en un sens plus profond, se relie à tout l'ensemble du symbolisme de la pierre, dont nous avons eu à parler à diverses reprises, soit à propos des « bétyles », soit à propos des « pierres de foudre » (identifiées précisément à la hache de pierre ou *labrys*), et qui présente encore bien d'autres aspects. M. J. Smith l'a tout au moins entrevu, car il fait allusion aux hommes « nés de la pierre » (ce qui, notons-le en passant, donne l'explication du mot grec *laos*), dont la légende de Deucalion offre l'exemple le plus connu : ceci se rapporte à une certaine période dont une étude plus précise, si elle était possible, permettrait assurément de donner au soi-disant « âge de pierre » un tout autre sens que celui que lui attribuent les préhistoriens. Nous sommes d'ailleurs ramené par là à la caverne, qui, en tant qu'elle est creusée dans le roc, naturellement ou artificiellement, tient aussi d'assez près au même symbolisme[2] ; mais nous devons ajouter que ce n'est pas une raison pour supposer que le labyrinthe lui-même ait dû forcément être aussi creusé dans le

[1] Nous n'insisterons pas, pour ne pas trop nous écarter du sujet, sur la marche « labyrinthique » de certaines processions et « danses rituelles » qui, présentant avant tout le caractère de rites de protection ou « apotropaïques » comme le dit l'auteur, se rattachent directement par là au même ordre de considérations : il s'agit essentiellement d'arrêter et de détourner les influences maléfiques, per une « technique » basée sur la connaissance de certaines lois suivant lesquelles celles-ci exercent leur action.

[2] Les cavernes préhistoriques furent vraisemblablement, non des habitations comme on le croit d'ordinaire, mais les sanctuaires des « hommes de pierre », entendus au sens que nous venons d'indiquer ; c'est donc dans les formes traditionnelles de la période dont il s'agit que la caverne aurait reçu, en rapport avec une certaine « occultation » de la connaissance, le caractère de symbole des centres spirituels, et par suite de lieu d'initiation.

roc : bien qu'il ait pu en être ainsi dans certains cas, ce n'est là qu'un élément accidentel, pourrait-on dire, et qui ne saurait entrer dans sa définition même, car, quels que soient les rapports de la caverne et du labyrinthe, il importe pourtant de ne pas les confondre, surtout quand il s'agit de la caverne initiatique, que nous avons ici en vue d'une façon plus particulière.

En effet, il est bien évident que, si la caverne est le lieu où s'accomplit l'initiation même, le labyrinthe, lieu des épreuves préalables, ne peut être rien de plus que le chemin qui y conduit, en même temps que l'obstacle qui en interdit l'approche aux profanes « non-qualifiés ». Nous rappellerons d'ailleurs que, à Cumes, c'est sur les portes qu'était représenté le labyrinthe, comme si, d'une certaine façon, cette figuration tenait lieu ici du labyrinthe lui-même[1] ; et l'on pourrait dire qu'Énée, pendant qu'il s'arrête à l'entrée pour la considérer, parcourt en effet le labyrinthe mentalement, sinon corporellement. D'autre part, il ne semble pas que ce mode d'accès ait toujours été exclusivement réservé à des sanctuaires établis dans des cavernes ou assimilés symboliquement à celles-ci, puisque, comme nous l'avons déjà indiqué, ce n'est pas là un trait commun à toutes les formes traditionnelles ; et la raison d'être du labyrinthe, telle qu'elle a été définie plus haut, peut convenir également bien aux abords de tout lieu d'initiation, de tout sanctuaire destiné aux « mystères » et non pas aux rites publics. Cette réserve faite, il y à cependant une raison de penser que, à l'origine tout au moins, l'usage du labyrinthe a dû être lié plus spécialement à celui de la caverne initiatique : c'est que l'un et l'autre paraissent avoir appartenu tout d'abord aux mêmes formes traditionnelles, celles de cette époque des « hommes de pierre » à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure ; ils auraient donc commencé ainsi par être étroitement unis, bien qu'ils ne le soient pas demeurés invariablement dans toutes les formes ultérieures.

Si nous considérons le cas où le labyrinthe est en connexion avec la caverne, celle-ci, qu'il entoure de ses replis et à laquelle il aboutit finalement, occupe par là-même, dans l'ensemble ainsi constitué, le point le plus intérieur et central, ce qui correspond bien à l'idée du centre spirituel, et ce qui concorde également avec le symbolisme équivalent du cœur, sur lequel nous nous proposons de revenir. Il faut encore remarquer que, lorsque la même caverne est à la fois le lieu de la mort initiatique et celui de la « seconde naissance », elle doit dès lors être regardée comme donnant accès, non pas seulement aux domaines souterrains ou « infernaux », mais aussi aux domaines supraterrestres ; ceci encore répond à la notion du point central, qui est, tant dans l'ordre macrocosmique que dans l'ordre microcosmique, celui où s'effectue la communication avec tous les états supérieurs et inférieurs ; et c'est seulement ainsi que la caverne peut être, comme nous l'avons dit, l'image complète du monde, en tant que tous ces états doivent s'y refléter également ; s'il en était autrement, l'assimilation de sa voûte au ciel serait absolument incompréhensible. Mais, d'autre part, si c'est dans la caverne même que, entre la mort initiatique et la « seconde naissance », s'accomplit la « descente

[1] Un cas similaire, à cet égard, est celui de figures « labyrinthiques » tracées sur les murs, dans la Grèce antique, pour interdire l'accès des maisons aux influences maléfiques.

aux Enfers », on voit qu'il faudrait bien se garder de considérer celle-ci comme représentée par le parcours du labyrinthe, et alors on peut encore se demander à quoi ce dernier correspond en réalité : ce sont les « ténèbres extérieures », auxquelles nous avons déjà fait allusion, et auxquelles s'applique parfaitement l'état d'« errance », s'il est permis d'employer ce mot, dont un tel parcours est l'exacte expression. Cette question des « ténèbres extérieures » pourrait donner lieu encore à d'autres précisions, mais ceci nous entraînerait en dehors des limites du présent article ; nous pensons d'ailleurs en avoir dit assez pour montrer, d'une part, l'intérêt que présentent des recherches comme celles qui sont exposées dans le livre de M. J. Knight, mais aussi, d'autre part, la nécessité, pour en mettre au point les résultats et pour en saisir la véritable portée, d'une connaissance proprement « technique » de ce dont il s'agit, connaissance sans laquelle on ne parviendra jamais qu'à des reconstitutions hypothétiques et incomplètes, qui, même dans la mesure où elles ne seront pas faussées par quelque idée préconçue, demeureront aussi « mortes » que les vestiges mêmes qui en auront été le point de départ.

René Guénon.

LES LIVRES

Enel — *A Message from the Sphinx* (Rider and Co, London). Les réserves que nous avons formulées l'an dernier, quant au caractère purement hypothétique de tout essai de reconstitution et d'interprétation de l'ancienne tradition égyptienne, à propos d'un autre ouvrage du même auteur, s'appliqueraient également à celui-ci, dans la première partie duquel nous retrouvons, plus brièvement exposées, quelques-unes des mêmes idées. Le livre débute par une étude de l'écriture hiéroglyphique, qui repose sur des principes parfaitement justes et d'ailleurs assez généralement connus, en ce qui concerne la pluralité des sens de cette écriture ; mais, quand on veut en faire l'application et entrer dans le détail, comment être bien sûr de n'y pas mêler plus ou moins de fantaisie ? Remarquons aussi que le terme « idéographique » ne s'applique pas, comme il est dit ici, à la simple représentation d'objets sensibles, et que, quand il s'agit de l'écriture, il est en somme synonyme de « symbolique » ; et il y a bien d'autres impropriétés de langage qui ne sont pas moins regrettables : ainsi, il est bien certain que la doctrine égyptienne devait être « monothéiste » au fond, car toute doctrine traditionnelle sans exception l'est essentiellement, en ce sens qu'elle ne peut pas ne pas affirmer l'unité principielle ; mais, si ce mot de « monothéisme » présente ainsi une signification acceptable, même en dehors des formes spécifiquement religieuses, a-t-on le droit, d'autre part, d'appeler « panthéisme » ce que tout le monde est convenu de nommer « polythéisme » ? Une autre méprise plus grave est celle qui concerne la magie, que l'auteur confond visiblement dans bien des cas avec la théurgie (confusion qui revient en somme à celle du psychique et du spirituel), car il la voit partout où il s'agit de la « puissance du verbe », ce qui l'amène à croire qu'elle a dû jouer un rôle capital à l'origine même, alors qu'au contraire sa prédominance, ainsi que nous l'avons expliqué, n'a pu être, en Égypte aussi bien qu'ailleurs, que le fait d'une dégénérescence plus ou moins tardive. Notons encore, avant d'aller plus loin, une concession assez malheureuse aux théories « évolutionnistes » modernes : si les hommes de ces époques anciennes avaient eu la mentalité grossière ou rudimentaire qu'on leur prête, où auraient bien pu se recruter ces « initiés » chez qui, aux mêmes époques, on constate justement tout le contraire ? Entre l'« évolutionnisme » antitraditionnel et l'acceptation des données traditionnelles, il faut nécessairement choisir, et tout compromis ne peut conduire qu'à d'insolubles contradictions. — La seconde partie est consacrée à la Kabbale hébraïque, ce qui pourrait surprendre si l'on ne connaissait les idées de l'auteur à ce sujet : pour lui, en effet, la tradition hébraïque est directement issue de la tradition égyptienne, elles sont comme « deux anneaux consécutifs d'une même chaîne ». Nous avons déjà dit ce que nous en pensons, mais nous préciserons encore : l'auteur a assurément raison d'admettre que la tradition égyptienne fut dérivée de l'Atlantide (qui d'ailleurs, nous pouvons le déclarer plus nettement qu'il ne le fait, ne fut pas elle-même pour cela le siège de la tradition primordiale), mais elle ne fut pas la seule, et la même chose semble vraie notamment de la tradition chaldéenne ; l'enseignement arabe sur les « trois Hermès », dont nous avons parlé en une autre occasion, indique assez nettement cette parenté ; mais, si la source principale est

ainsi la même, la différence de ces formes fut probablement déterminée surtout par la rencontre avec d'autres courants, l'un venant du Sud pour l'Égypte, et l'autre du Nord pour la Chaldée. Or la tradition hébraïque est essentiellement « abrahamique », donc d'origine chaldéenne ; la « réadaptation » opérée par Moïse a sans doute pu, par suite des circonstances de lieu, s'aider accessoirement d'éléments égyptiens, surtout en ce qui concerne certaines sciences traditionnelles plus ou moins secondaires ; mais elle ne saurait en aucune façon avoir eu pour effet de faire sortir cette tradition de sa lignée propre, pour la transporter dans une autre lignée, étrangère au peuple auquel elle était expressément destinée et dans la langue duquel elle devait être formulée. D'ailleurs, dès lors qu'on reconnaît la communauté d'origine et de fond de toutes les doctrines traditionnelles, la constatation de certaines similitudes n'entraîne aucunement l'existence d'une filiation directe : il en est ainsi, par exemple, de rapports comme ceux que l'auteur veut établir entre les *Sephiroth* et l'« Ennéade » égyptienne, en admettant qu'ils soient justifiés ; et à la rigueur, même si l'on estime qu'il s'agit de ressemblances portant sur des points trop particuliers pour remonter jusqu'à la tradition primordiale, la parenté des traditions égyptiennes et chaldéenne suffirait en tout cas amplement à en rendre compte. Quant à prétendre que l'écriture hébraïque primitive fut tirée des hiéroglyphes, c'est là une hypothèse toute gratuite, puisque, en fait, nul ne sait au juste ce qu'était cette écriture ; tous les indices qu'on peut trouver à cet égard tendent même bien plutôt à faire penser le contraire ; et, en outre, on ne voit pas du tout comment l'association des nombres aux lettres, qui est essentielle en ce qui concerne l'hébreu, aurait bien pu être empruntée au système hiéroglyphique. Au surplus, les similitudes étroites qui existent entre l'hébreu et l'arabe, et auxquelles il n'est pas fait ici la moindre allusion, vont encore manifestement à l'encontre de cette hypothèse, car il serait tout de même bien difficile de soutenir sérieusement que la tradition arabe aussi a dû sortir de l'Égypte ! Nous passerons rapidement sur la troisième partie, où se trouvent tout d'abord des vues sur l'art qui, si elles contiennent malgré tout des choses justes, n'en partent pas moins d'une affirmation plus que contestable ; il n'est pas possible de dire, du moins sans préciser, qu'« il n'y a qu'un art », car il est trop évident que l'unité de fond, c'est-à-dire des idées exprimées symboliquement, n'exclut nullement la multiplicité des formes. Dans les chapitres suivants, l'auteur donne un aperçu, non pas des sciences traditionnelles authentiques comme on aurait pu le souhaiter, mais des quelques débris plus ou moins déformés qui en ont subsisté jusqu'à notre époque, surtout sous l'aspect « divinatoire » ; l'influence qu'exercent sur lui les conceptions « occultistes » se montre ici d'une façon particulièrement fâcheuse. Ajoutons encore qu'il est tout à fait inexact de dire que certaines des sciences qui étaient enseignées dans les temples antiques équivalaient purement et simplement aux sciences modernes et « universitaires » ; en réalité, même là où il peut y avoir une apparente similitude d'objet, le point de vue n'en était pas moins totalement différent, et il y a toujours un véritable abîme entre les sciences traditionnelles et les sciences profanes. Enfin, nous ne pouvons nous dispenser de relever quelques erreurs de détail, car il en est qui sont véritablement étonnantes : ainsi, l'image bien connue du « barattement de la mer » est donnée pour celle d'un

« dieu Samudra Mutu » (*sic*) ! Mais cela est peut-être encore plus excusable que les fautes concernant des choses qui devraient être plus familières à l'auteur que la tradition hindoue, et spécialement la langue hébraïque. Ne parlons pas de ce qui n'est qu'affaire de transcription, encore que celle-ci soit terriblement « négligée » ; mais comment peut-on appeler constamment *Ain Bekar* ce qui est en réalité *Aiq Bekar* (système cryptographique aussi connu en arabe qu'en hébreu, et où l'on pourrait voir le prototype des alphabets maçonniques), confondre en outre, quant à leurs valeurs numériques, la forme finale du *Kaph* avec celle du *noun*, et mentionner même par surcroît un « *samek* final » qui n'a jamais existé et qui n'est autre qu'un *mem* ? Comment peut-on assurer que les traducteurs de la Genèse ont rendu *thehôm* par les « eaux », en un endroit où le mot qui se trouve dans le texte hébreu est *maim* et non point *thehôm*, ou qu'« *Ain Soph* signifie littéralement l'Ancien des Années », alors que la traduction strictement littérale de ce nom est « sans limite » ? *Ietsirah* est « Formation » et non « Création » (qui se dit *Beriah*) ; *Zohar* ne signifie pas « Chariot céleste » (confusion évidente avec la *Merkabah*), mais « Splendeur » ; et l'auteur paraît ignorer complètement ce qu'est le *Talmud*, puisqu'il le considère comme formé du *Notarikon*, de la *Temourah* et de la *Gematria*, qui d'ailleurs ne sont pas des « livres » comme il le dit, mais des méthodes d'interprétation kabbalistique ! Nous nous arrêterons là ; mais on conviendra que de semblables erreurs n'engagent guère à accepter aveuglément les assertions de l'auteur sur des points moins facilement vérifiables et à accorder une confiance sans réserve à ses théories égyptologiques…

Jean Herbert — *Quelques grands penseurs de l'Inde moderne*. Causeries faites à « Radio-Genève » en juin 1937 (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Les conférences réunies dans ce petit volume, évidemment destinées « au grand public », peuvent faire craindre chez leur auteur une certaine tendance à la « vulgarisation » ; et celle-ci impose nécessairement des simplifications excessives, dont certains sujets ne s'accommodent guère. Ainsi, est-il bien exact de présenter comme des « penseurs », au sens que ce mot a en Occident, Shrî Râmakrishna, Shrî Ramana Maharshi, Shrî Aurobindo, dont il est question ici, ou, ne sont-ils pas plutôt, les deux premiers surtout, quelque chose de tout différent, dont il n'est assurément guère possible de donner une idée « au grand public » européen ? Ainsi encore, il est erroné de dire que Shrî Râmakrishna « abandonna l'hindouisme » à un certain moment, et qu'il se « fit chrétien », puis musulman ; la vérité est tout autre, ainsi que M. Ananda K. Coomaraswamy l'a expliqué ici même ; mais il serait certes bien difficile de faire comprendre ce qu'il en est à des auditeurs non préparés. Nous n'y insisterons donc pas davantage, et nous ferons seulement encore une autre remarque : au sujet de Shrî Ramana Maharshi, M. Herbert dit que son enseignement « offre cette particularité remarquable de prétendre n'apporter absolument rien de nouveau » ; or, ceci, bien loin d'être une « particularité », est au contraire la seule attitude normale et valable dans toute civilisation traditionnelle ; et, ajouterons-nous, c'est précisément pour cela qu'il ne peut y avoir là de « penseurs » ni surtout d'inventeurs de systèmes philosophiques, c'est-à-dire d'hommes qui mettent l'originalité individuelle au-dessus de la vérité.

Alfredo Cavalli — *L'Homme n'est plus un inconnu* (Éditions Eluni, Mantes-Gassicourt). Le titre de ce livre, qui veut manifestement être comme une réponse à celui de *L'Homme, cet inconnu*, du Dr Alexis Carrel, ne manque certes pas d'ambition ; malheureusement, le contenu n'y répond guère, car les considérations que l'auteur expose comme des découvertes extraordinaires, destinées à changer la face du monde, sont en réalité d'un « primarisme » assez désolant. C'est du moins ainsi qu'elles apparaissent à première vue ; mais, en y regardant de plus près, on y aperçoit encore quelque chose de plus inquiétant : non seulement l'auteur fait allusion à « certains états particuliers » qui ne peuvent relever que d'un « psychisme » plus ou moins douteux, mais certains chapitres ou paragraphes, par exemple sur le Christ, sur les « courants terrestres », sur l'« analogie du système solaire et de la cellule », etc., ont tout à fait le ton caractéristique des « communications » spirites. Nous n'avons déjà vu paraître, depuis quelques années, que trop d'« inspirés » et de « missionnés » de toute sorte ; va-t-il donc falloir en compter encore un de plus ?

LES REVUES

— L'*American Review* (no d'été 1937) publie un important article de M. Ananda K. Coomaraswamy, intitulé *Is Art a superstition or a way of life ?* L'auteur s'élève contre la conception « esthétique » propre aux modernes, d'après laquelle une œuvre d'art doit être seulement « sentie » (c'est ce qu'indique le sens même du mot « esthétique ») et non pas « comprise », et n'a d'autre but que de procurer un certain plaisir spécial, ce qui en fait un simple objet de luxe, sans signification réelle et sans utilité vitale. De là résulte l'existence d'une industrie entièrement séparée de l'art, réduite à une activité purement mécanique, et dans les produits de laquelle la qualité est sacrifié à la quantité ; de là aussi, d'autre part, l'idée erronée que les choses ont toujours été ainsi, que les artistes ont toujours formé une catégorie spéciale d'hommes, dont le travail n'avait rien à voir avec la fabrication des choses nécessaires à l'existence, alors que la vérité est, au contraire, que la distinction entre « artiste » et « artisan » est toute récente et opposée à la vue « normale » et traditionnelle selon laquelle l'art est inséparable du métier, quel que soit d'ailleurs celui-ci. Là où cette vue « normale » existe et où chacun suit sa « vocation » propre, c'est-à-dire exerce le genre d'activité qui correspond le mieux à ses aptitudes naturelles, « il n'y a aucune nécessité d'expliquer la nature de l'art en général, mais seulement de communiquer une connaissance, des arts particuliers à ceux qui doivent les pratiquer, connaissance qui est régulièrement transmise de maître à apprenti, sans que le besoin « d'écoles d'art » se fasse aucunement sentir ». En outre, dans une société traditionnelle, il n'y a rien qui puisse être proprement appelé « profane » ; aussi tout ce qui n'est considéré aujourd'hui que comme « ornementation » ou « décoration » a-t-il toujours une signification précise ; l'opération de l'artiste n'en est pas moins libre, non pas certes en tant qu'il invente les idées à exprimer, mais en tant que, les ayant faites siennes par assimilation, il les traduit d'une façon conforme à sa propre nature. L'art traditionnel est essentiellement symbolique, et c'est de là qu'il tire sa valeur

spirituelle ; les symboles ne sont point affaire de convention, mais constituent un langage aussi précis que celui des mathématiques, et, « lorsqu'ils sont correctement employés, ils transmettent de génération en génération une connaissance des analogies cosmiques » ; c'est pourquoi « les arts ont été universellement rapportés à une source divine, la pratique d'un art était au moins autant un rite qu'une occupation commerciale, l'artisan devait toujours être initié aux « petits mystères » de son métier, et son œuvre avait toujours une double valeur, celle d'un outil d'une part et celle d'un symbole de l'autre ». Dans les conditions actuelles où il ne subsiste plus rien de tout cela, l'art, ayant perdu sa raison d'être tant au point de vue de l'utilité pratique qu'à celui de la connaissance et de la spiritualité, et ne servant donc plus réellement ni à la vie active ni à la vie contemplative, n'est proprement qu'une « superstition » au sens étymologique de ce mot.

— La revue *Action et Pensée*, de Genève (n° de septembre) inaugure une partie consacrée à la « philosophie hindoue moderne », sous la direction de M. Jean Herbert ; ce dont il s'agit, dans la mesure où il est « philosophie », et aussi dans la mesure où il est « moderne », ne peut plus être vraiment « hindou », et représente simplement le produit d'une influence occidentale ; mais il faut dire aussi qu'on retrouve encore ici la confusion que nous signalons d'autre part, à propos des conférences de M. Herbert. Shrî Râmakrishna, dont il est surtout question cette fois, n'a en effet rien d'un « philosophe », pas plus que les méthodes de « réalisation » spirituelle, qui sont bien ce qu'il y a de plus étranger et même contraire à l'esprit « moderne », ne constituent une « philosophie pratique » ; et que dire de l'avertissement de la rédaction, qui tend à assimiler ces méthodes à celles de la psychologie contemporaine, à laquelle la revue est plus spécialement consacrée, y compris la « psychanalyse », et à identifier avec l'« inconscient » ce qui est en réalité le « superconscient » ? Ce qu'il y a de plus intéressant c'est la traduction d'extraits des paroles de Shrî Râmakrishna ; mais, quel dommage que le centenaire de celui-ci ait pu servir de prétexte aux déclamations humanitaires de M. Romain Rolland ! D'autre part, une petite note de M. Masson-Oursel (qui, remarquons-le en passant, semble éprouver une curieuse répugnance à employer le mot « hindou ») montre surtout qu'il ne comprend pas comment certaines choses peuvent être des voies de « réalisation », notamment l'exercice des arts et des métiers, qu'il s'étonne au surplus de voir ne faire véritablement qu'un ; il est à souhaiter qu'il ait connaissance de l'article de M. Ananda K. Coomaraswamy dont nous venons de parler, et qui pourrait l'éclairer quelque peu sur ce sujet, sur lequel d'ailleurs, sans même qu'il soit besoin de sortir du monde occidental, le plus illettré des Compagnons en sait assurément beaucoup plus long que lui !

Études Traditionnelles — N° 216, p. 409-414, décembre 1937

LE SENS DES PROPORTIONS

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles que se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionaliste » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y à de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste[1] » qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacral » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du moyen âge, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs, qu'on nous cite au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou, comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacral » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

[1] Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez graves concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux même qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétique et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, et comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la dignité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui à un caractère traditionnel, et qui, eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais, faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même, n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y à aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de certaines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescriptibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi, et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils

s’imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l’unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu’ils soient, qui font preuve d’une telle incompréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d’où la perspective est forcément toute différente ; qu’ils s’inclinent devant ce qu’ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu’ils ne se mêlent en rien de ce qui n’est pas de leur compétence, c’est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d’ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n’est pas dépourvu de certains avantages, d’abord parce qu’il leur permet de s’en tenir intellectuellement à quelque chose d’assez simple et de s’en trouver satisfaits, et ensuite parce que, du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 216, p. 430-435, décembre 1937

LE CŒUR ET LA CAVERNE

Nous avons fait allusion précédemment à la relation étroite qui existe entre le symbolisme de la caverne et celui du cœur, et qui explique le rôle joué par la caverne au point de vue initiatique, en tant que représentation d'un centre spirituel. En effet, le cœur est essentiellement un symbole du centre, qu'il s'agisse d'ailleurs du centre d'un être ou, analogiquement, de celui d'un monde, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on se place au point de vue microcosmique ou au point de vue macrocosmique ; il est donc naturel, en vertu de cette relation, que la même signification s'attache également à la caverne ; mais c'est cette connexion symbolique elle-même qu'il s'agit maintenant d'expliquer plus complètement.

La « caverne du cœur » est une expression traditionnelle connue : le mot *guhâ*, en sanscrit, désigne généralement une caverne, mais il s'applique également à la cavité interne du cœur, et par suite au cœur lui-même ; c'est cette « caverne du cœur » qui est le centre vital en lequel réside, non seulement *jîvâtmâ*, mais aussi *Atmâ* inconditionné, qui est en réalité identique à *Brahma* lui-même, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs[1]. Ce mot *guhâ* est dérivé de la racine *guh*, dont le sens est « couvrir » ou « cacher », sens qui est aussi celui d'une autre racine similaire *gup*, d'où *gupta* qui s'applique à tout ce qui a un caractère secret, à tout ce qui ne se manifeste pas à l'extérieur : c'est l'équivalent du grec *Kruptos*, d'où le mot « crypte » qui est synonyme de caverne. Ces idées se rapportent au centre, en tant que celui-ci est considéré comme le point le plus intérieur, et par conséquent le plus caché ; en même temps, elles se réfèrent aussi au secret initiatique, soit en lui-même, soit en tant qu'il est symbolisé par la disposition du lieu où s'accomplit l'initiation, lieu caché ou « couvert[2] », c'est-à-dire inaccessible aux profanes, que l'accès en soit défendu par une structure « labyrinthique » ou de toute autre façon (comme, par exemple, les « temples sans portes » de l'initiation extrême-orientale), et toujours regardé comme une image du centre.

D'autre part, il importe de remarquer que ce caractère caché ou secret, en ce qui concerne les centres spirituels ou leur figuration, implique que la vérité traditionnelle elle-même, dans son intégralité, n'est plus accessible à tous les hommes indistinctement, ce qui indique qu'il s'agit d'une époque d'« obscuration » au moins relative ; ceci permet de « situer » un tel symbolisme dans le cours du processus cyclique mais c'est là un point sur lequel nous aurons à revenir plus complètement en étudiant les rapports de la montagne et de la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles du centre. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer, à cet égard, que le schéma du cœur est un triangle dont la

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chapitre III. — Voir *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 14e Khanda, shruti 3, et 8e Prapâthaka, 1er Khanda, shruti 1.
[2] Cf. l'expression maçonnique « être à couvert ».

pointe est dirigée vers le bas (le « triangle du cœur » est encore une autre expression traditionnelle) ; et ce même schéma est aussi appliqué à la caverne, tandis que celui de la montagne, ou de la pyramide qui lui équivaut, est au contraire un triangle dont la pointe est dirigée vers le haut ; cela montre qu'il s'agit d'un rapport inverse, et aussi complémentaire en un certain sens. Nous ajouterons, au sujet de cette représentation du cœur et de la caverne par le triangle inversé, que c'est là un des cas où il ne s'attache évidemment à celui-ci aucune idée de « magie noire », contrairement à ce que prétendent trop souvent ceux qui n'ont du symbolisme qu'une connaissance tout à fait insuffisante.

Cela dit, revenons à ce qui, suivant la tradition hindoue, est caché dans la « caverne du cœur » : c'est le principe même de l'être, qui, dans cet état d'« enveloppement » et par rapport à la manifestation, est comparé à ce qu'il y a de plus petit (le mot *dahara*, désignant la cavité où il réside, se réfère aussi à cette même idée de petitesse), alors qu'il est en réalité ce qu'il y a de plus grand, de même que le point est spatialement infime et même nul, bien qu'il soit le principe par lequel est produit tout l'espace, ou de même encore que l'unité apparaît comme le plus petit des nombres, bien qu'elle les contienne tous principiellement et produise d'elle-même toute leur série indéfinie. Ici encore, nous trouvons donc l'expression d'un rapport inverse, en tant que le principe est envisagé selon deux points de vue différents ; de ces deux points de vue, celui de l'extrême petitesse concerne son état caché et en quelque sorte « invisible », qui n'est encore pour l'être qu'une « virtualité », mais à partir duquel s'effectuera le développement spirituel de ces êtres ; c'est donc là qu'est proprement le « commencement » (*initium*) de ce développement, ce qui est en relation directe avec l'initiation, entendue suivant le sens étymologique de ce terme ; et c'est précisément à ce point de vue que la caverne peut être regardée comme le lieu de la « seconde naissance ». À cet égard, nous trouvons des textes tels que celui-ci : « Sache que cet *Agni*, qui est le fondement du monde éternel (principiel) et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne[1] (du cœur) », ce qui se réfère dans l'ordre microcosmique, à la « seconde naissance », et aussi, par transposition dans l'ordre macrocosmique, à son analogue qui est la naissance de l'*Avatâra*.

Nous avons dit que ce qui réside dans le cœur est à la fois *jîvâtmâ*, au point de vue de la manifestation individuelle, et *Atmâ* inconditionné ou *Paramâtmâ*, au point de vue principiel ; ces deux ne sont distingués qu'en mode illusoire, c'est-à-dire relativement à la manifestation elle-même, et ils ne sont qu'un dans la réalité absolue. Ce sont « les deux qui sont entrés dans la caverne », et qui, en même temps, sont dits aussi « demeurer sur le plus haut sommet », si bien que les deux symbolismes de la montagne et de la caverne se trouvent ici réunis[2]. Le texte ajoute que « ceux qui connaissent *Brahma* les appellent ombre et lumière » ; ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de *Naranârâyana*, dont nous avons parlé ici autrefois à propos de l'*Âtmâ-Gîtâ*, en citant précisément ce même texte : *Nara*,

[1] *Katha Upanishad*, 1ère Vallî, shruti 14.
[2] *Katha Upanishad*, 3e Vallî, shruti 1. — Cf. *Brahma-Sûtras*, 1er Adhyâya, 2e Pâda, sûtras 11-12.

l'humain ou le mortel, qui est *jîvâtmâ*, est assimilé à *Arjuna*, et *Nârâyana*, le divin ou l'immortel, qui est *Paramâtmâ*, est assimilé à *Krishna* ; or, suivant leur sens propre, le nom de *Krishna* désigne la couleur sombre et celui d'*Arjuna* la couleur claire, soit respectivement la nuit et le jour, en tant qu'on les considère comme représentant le non-manifesté et le manifesté[1]. Un symbolisme exactement semblable sous ce rapport se retrouve ailleurs avec les Dioscures, mis d'autre part en relation avec les deux hémisphères, l'un obscur et l'autre éclairé, ainsi que nous l'avons indiqué en étudiant la signification de la « double spirale » ; peut-être y reviendrons-nous encore en quelque autre occasion. D'un autre côté, ces « deux », c'est-à-dire *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*, sont aussi les « deux oiseaux » dont il est question dans d'autres textes comme « résidant sur un même arbre » (de même *qu'Arjuna* et *Krishna* sont montés sur un même char), et qui sont dits « inséparablement unis » parce que, comme nous le disions plus haut, ils ne sont réellement qu'un et ne se distinguent qu'illusoirement[2] ; il importe de remarquer ici que le symbolisme de l'arbre est essentiellement « axial » comme celui de la montagne ; et la caverne, en tant qu'elle est regardée comme située sous la montagne ou à l'intérieur même de celle-ci, se trouve aussi sur l'axe, car, dans tous les cas, et de quelque façon que les choses soient envisagées, c'est toujours là qu'est nécessairement le centre, qui est le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel.

Avant de quitter ce sujet, nous signalerons une remarque linguistique à laquelle il ne faut peut-être pas attacher une trop grande importance, mais qui est tout au moins curieuse : le mot égyptien *hor*, qui est le nom même d'*Horus*, semble signifier proprement « cœur » ; *Horus* serait donc ainsi le « Cœur du Monde », suivant une désignation qui se retrouve dans la plupart des traditions, et qui convient d'ailleurs parfaitement à l'ensemble de son symbolisme, pour autant qu'il est possible de se rendre compte de celui-ci. On pourrait être tenté, à première vue, de rapprocher ce mot *hor* du latin *cor*, qui a le même sens, et cela d'autant plus que, dans les différentes langues, les racines similaires qui désignent le cœur se rencontrent à la fois avec l'aspirée et avec la gutturale comme lettre initiale : ainsi, d'une part, *hrid* ou *hridaya* en sanscrit, *heart* en anglais, *herz* en allemand, et, d'autre part, *kêr* ou *kardion* en grec, et *cor* lui-même (au génitif *cordis*) en latin ; mais la racine commune de tous ces mots, y compris le dernier, est en réalité H R D ou K R D, et il ne semble pas qu'il puisse en être ainsi dans le cas du mot *hor*, de sorte qu'il s'agirait ici, non pas d'une réelle identité de racine, mais seulement d'une sorte de convergence phonétique, qui n'en est pas moins assez singulière. Mais voici qui est peut-être plus remarquable, et qui en tout cas se rattache directement à notre sujet : en hébreu, le mot *hor* ou *hûr*, écrit avec la lettre *heth*, signifie « caverne » ; nous ne voulons pas dire qu'il y ait un lien étymologique entre les deux mots hébreu et égyptien, quoiqu'ils puissent à la rigueur avoir une origine commune plus ou moins lointaine ; mais peu importe au fond, car quand on

[1] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* et *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology*.
[2] *Mundaka Upanishad*, 3e Mundaka, 1er Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4e Adhyâya, shruti 6.

sait qu'il ne peut y avoir nulle part rien qui soit purement fortuit, le rapprochement n'en apparaît pas moins comme assez digne d'intérêt. Ce n'est pas tout : en hébreu également, *hor* où *har*, écrit cette fois avec la lettre *hé*, signifie « montagne » ; si l'on remarque que *heth* est, dans l'ordre des aspirées, un renforcement ou un durcissement de *hé*, ce qui marque en quelque sorte une « compression », et que d'ailleurs cette lettre exprime par elle-même, idéographiquement, une idée de limite ou de clôture, on voit que, par le rapport même des deux mots, la caverne est indiquée comme le lieu renfermé à l'intérieur de la montagne, ce qui est exact littéralement aussi bien que symboliquement ; et nous nous trouvons ainsi ramené encore une fois aux rapports de la montagne et de la caverne, que nous aurons à examiner plus particulièrement dans un prochain article.

René Guénon.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Is Art a superstition or a way of life ?* (John Stevens, Newport, Rhode Island). L'article publié précédemment sous ce titre dans l'*American Review*, et dont nous avons parlé le mois dernier, a été reproduit en une brochure faisant partie de la même série où ont déjà paru *The Majority Report on Art*, par M. Graham Carey, et la série de conférences intitulée *What use is Art anyway ?*

Dion Fortune — *La Cabale mystique.* Traduit de l'anglais par Gabriel Trarieux d'Egmont (Éditions Adyar, Paris). Le rapprochement des deux mots qui forment le titre de ce gros volume représente quelque chose d'assez contradictoire : à la vérité, d'ailleurs, ce dont il s'agit n'est pas plus mystique qu'il n'est initiatique ; cela est surtout magique, ce qui est encore une chose toute différente. En effet, il est continuellement question de « pouvoirs », de « visions », d'« évocations », de « projections en astral », toutes choses à la fois dangereuses, même quand elles se réduisent en fait à une simple autosuggestion, et assez insignifiantes, même quand il y correspond au contraire quelques résultats réels. D'une façon plus précise, c'est de « magie cérémonielle » qu'il s'agit, et l'on peut y voir une assez belle confirmation de ce que nous avons dit sur ce sujet il y a quelque temps : il est intéressant de remarquer tout d'abord, à cet égard, la fréquence avec laquelle le mot « cérémonies » revient dans ce livre, tandis que le mot « rites » n'y apparaît que bien rarement ; ensuite, l'aveu explicite que « le cérémonial est pure psychologie », et qu'il est essentiellement destiné « à agir sur l'imagination de l'opérateur » ; c'est bien aussi notre avis, puisque c'est justement en cela qu'il diffère des rites véritables, mais il va de soi que notre appréciation sur la valeur de semblables procédés diffère entièrement de celle de l'auteur. La singulière idée de désigner comme « objectif » et « subjectif » ce qui est respectivement « macrocosmique » et « microcosmique » est encore assez significative sous le même rapport : si les résultats obtenus par un être, en ce qui concerne son propre développement, ne doivent être que « subjectifs », autant dire qu'ils sont inexistants ! Il est constamment fait appel à l'imagination, et aussi, ce qui est plus inquiétant, au « subconscient », à tel point qu'il est fait grand état des trop fameuses théories de Freud ; voilà, certes, la Kabbale tombée bien bas… Au fond, tout cela ne saurait nous étonner, dès lors que nous savons que l'auteur a appartenu à la *Golden Dawn* avant de fonder sa propre école sous le nom de « *Fraternité de la Lumière Intérieure* », et que nous la voyons citer comme « autorités » principales Mac Gregor Mathers, et… Aleister Crowley, auxquels s'ajoutent accessoirement divers autres écrivains occultistes et théosophistes. Si la « Kabbale chrétienne » qui se forma à l'époque de la Renaissance était déjà fort loin de l'authentique Kabbale hébraïque, que dire de la « Kabbale occultiste » qui vit le jour au XIX^{e} siècle et où les quelques données traditionnelles qui ont subsisté malgré tout sont noyées sous un amas d'éléments hétéroclites et de provenance parfois fort incertaine, de correspondances brouillées beaucoup moins intentionnellement que par l'effet d'une ignorance manifeste, le tout assemblé en

un « syncrétisme » qui, quoi qu'en puissent dire les promoteurs de la soi-disant « tradition occidentale », n'a absolument rien de commun avec une « synthèse » ? Dans un ouvrage tel que celui-ci, la Kabbale (ou, pour mieux dire, la doctrine des *Sephiroth* qui n'en est qu'une des branches) ne fournit plus guère qu'un cadre, pour ne pas dire un prétexte, à des spéculations du caractère le plus mêlé, et où il n'est pas jusqu'à la science moderne elle-même qui occupe une place non négligeable ; il paraît que c'est là « traiter la Kabbale d'une façon vivante », comme si la Kabbale authentique était une chose morte et n'avait que l'intérêt d'une curiosité historique ou archéologique ! Cette intention de « modernisation » est d'ailleurs expressément avouée par l'auteur, qui en cela a du moins le mérite de la franchise, mais qui, en raison de ses tendances « évolutionnistes » nettement affirmées, voit un perfectionnement dans ce qui ne peut nous apparaître que comme une assez lamentable dégénérescence… Dans ces conditions, quand on nous parle de certains « manuscrits que les initiés seuls connaissent », nous nous permettons de douter fortement, non de leur existence, mais de leur valeur traditionnelle ; et ceux qui savent ce que nous pensons des prétendues « écoles initiatiques » occidentales modernes comprendront sans peine que nous ne puissions nous empêcher de sourire en voyant invoquer « les réels et légitimes secrets occultes, que l'initiation révèle seule », même s'il n'y avait, à côté de cela, une mention de « cours par correspondance » qui en dit un peu trop long sur la qualité de cette « initiation » ! — Il serait superflu, après tout cela, de nous arrêter sur des erreurs de détail, bien qu'il en soit d'assez amusantes, comme celles qui consistent à mettre le « Sentier Oriental », comme s'il n'en existait qu'un, en face du « Sentier Occidental », à prendre le Confucianisme pour une « loi métaphysique », à attribuer aux « Vêdântins » la fantasmagorie théosophiste des « Rayons et des Rondes », ou encore à citer la phrase bien connue de la « Table d'Émeraude » sous la forme « ce qui est en haut est en bas ». Il est bien curieux aussi qu'on puisse présenter les Quakers comme « une école purement initiatique », confondre le *Bhakti-Yoga* avec l'exotérisme religieux, ou se croire en mesure de célébrer efficacement la messe en dehors de toute « succession apostolique » ; il y aurait même fort à dire sur la mentalité spéciale que révèle ce dernier point… Notons également l'exagération qu'il y a à considérer l'« Arbre de Vie », d'une façon exclusive comme constituant la base unique de tout symbolisme, ainsi que l'importance quelque peu excessive attribuée au Tarot, et, ne fut-ce qu'à titre de curiosité, une sorte d'obsession du « Rayon Vert » qui nous rappelle d'étranges histoires… Il est encore une question particulière dont nous devons dire un mot : on se souviendra peut-être que, à la fin de notre étude sur *Kundalinî-Yoga*, nous avons indiqué la correspondance des *Sephiroth*, envisagée au point de vue « microcosmique », avec les *chakras* de la tradition hindoue. Il paraît, chose qu'alors nous ignorions tout à fait, car c'est ici que nous la voyons mentionnée pour la première fois, que Crowley et le général Fuller ont tenté d'établir une telle corrélation ; mais, d'ailleurs les correspondances qu'ils donnent, et qui sont reproduites dans ce livre, sont l'une et l'autre erronées, faute surtout d'avoir remarqué que, par la considération de chacun des trois couples de *Sephiroth* situés à un même niveau commun représentant la polarisation d'un principe unique, le dénaire des *Sephiroth* se ramène de la façon la plus simple au

septénaire des *chakras*. — Ajoutons enfin, quant à la présentation de l'ouvrage, qu'il vaudrait certainement beaucoup mieux s'abstenir complètement de donner certains mots en caractères hébraïques, plutôt que de les imprimer de telle sorte qu'il ne s'y trouve presque pas une lettre exacte ; et d'autre part, pourquoi le traducteur écrit-il toujours « *la* Yoga », « *la* Swastika », voire même « *la* Sépher Yetzirah » ? Il faudrait aussi, en ce qui concerne la traduction, se méfier des mots anglais qui, tout en ressemblant beaucoup à des mots français, ont parfois un sens tout à fait différent…

Jean Marquès-Rivière — *L'Inde secrète et sa magie* (Les Œuvres Françaises, Paris). Ce petit volume se présente comme un récit de voyage, non pas uniquement descriptif, mais accompagné d'aperçus doctrinaux, et auquel, à vrai dire, on a parfois l'impression que l'auteur a dû mêler quelque peu le souvenir de ses lectures. Ce qui provoque cette remarque, ce n'est pas tant qu'il y a, dans l'ensemble, quelque chose qui rappelle l'« allure » du livre de M. Paul Brunton, dont nous avons rendu compte en son temps, et qui se trouve justement avoir été traduit en français sous le titre un peu trop semblable de *L'Inde secrète* ; c'est surtout qu'on rencontre çà et là, dans les propos attribués à divers interlocuteurs, des formules ou des phrases déjà vues ailleurs. Il y a même aussi quelques invraisemblances : ainsi, une certaine histoire de « Rose-Croix d'Asie », qui nous remet en mémoire au moins deux affaires plus que suspectes, dont nous savons que précisément l'auteur a eu également connaissance ; une correspondance astrologique des différentes traditions, indiquée dans le même chapitre, et où il n'y a pas une seule attribution correcte. Il n'y en a pas moins, à côté de cela, d'autres choses qui sont excellentes, par exemple, les réflexions sur l'impossibilité où se mettent en général les Européens, par leur attitude même, de pénétrer quoique ce soit de l'Orient, sur le sens réel des rites hindous, sur le caractère erroné des opinions qui ont cours en Occident à l'égard du Tantrisme, ou encore sur la nature du seul véritable secret, qui réside dans l' « incommunicable », ce qui n'a assurément rien à voir avec les prétendus « secrets occultes » dont il a été question plus haut. Cependant, quand on songe aux précédentes « variations » de l'auteur, on ne peut se défendre de quelque inquiétude en présence de la sympathie qu'il témoigne de nouveau à l'Orient et à ses doctrines ; ce retour sera-t-il durable ? Pour tout dire franchement, quelques confusions un peu « tendancieuses » comme celle qui consiste à parler du « mysticisme » là où il s'agit réellement de tout autre chose, et que nous n'avons déjà rencontrée que trop souvent, font penser involontairement à d'autres sympathies, aussi inattendues que peu désintéressées, qui se sont manifestées dans certains milieux en ces dernières années, et dont nous avons eu à parler en diverses occasions ; souhaitons pourtant que celle-ci soit d'une meilleure qualité, et qu'il n'y subisse rien des arrière-pensées « missionnaires » qui perçaient en certains passages du *Bouddhisme au Thibet*… Quoi qu'il en soit n'oublions pas, à propos de confusions, de signaler une comparaison assez fâcheuse des méthodes hindoues de développement spirituel avec les méthodes psychologiques modernes (encore une fausse assimilation qui paraît décidément se répandre de plus en plus), et aussi la curieuse méprise qui fait regarder des facultés essentiellement

psychiques comme des « possibilités du *corps* humain » ; à côté des vues très justes que nous notions tout à l'heure, des choses comme celle-là mettent une note étrangement discordante ; mais du moins est-il heureux que de magie en dépit du titre, il ne soit pas beaucoup question.

Paul le Cour — *L'Ère du Verseau (L'Avènement de Ganymède)* (« Atlantis », Vincennes). Nous avons déjà eu parfois l'occasion de signaler la singulière obsession que constituent, pour certains de nos contemporains, les prétendues « prophéties » en général et l'annonce de la prochaine « ère du Verseau » en particulier. Ce livre se rattache encore à ce genre de préoccupations ; il s'y trouve d'ailleurs peu de nouveau, car la plupart des choses qu'il contient avaient déjà été dites par l'auteur dans ses articles d'*Atlantis*. Nous noterons seulement qu'il se pose plus que jamais en héritier et en continuateur du Hiéron de Paray-le-Monial, ce dont il n'y a peut-être pas trop lieu de le féliciter, car, s'il y eut, dans ce « centre d'ésotérisme chrétien » d'un caractère assez spécial, certaines idées intéressantes, il y eut encore bien plus de rêveries : l'imagination de M. de Sarachaga était presque aussi fertile que celle de M. Paul Le Cour lui-même ! C'est d'ailleurs de là que ce dernier a tiré la fameuse théorie d'*Aor-Agni*, dans laquelle il a vu une révélation prodigieuse, et dont il croit maintenant retrouver la trace dans les noms et les mots les plus variés ; mais nous avons déjà assez parlé précédemment de toutes ces fantaisies pour ne pas y revenir plus longuement. Essayant de répondre aux objections que nous avons soulevées contre l'association de ces deux termes *Aor-Agni*, M. Paul Le Cour fait remarquer d'abord qu'« il existe beaucoup de termes composés de mots de langues différentes » ; c'est vrai pour les langues modernes, bien que les linguistes n'admettent d'ailleurs pas volontiers ce procédé de formation hybride, qu'ils regardent avec raison comme fort incorrect ; mais, en ce qui concerne les langues sacrées, une pareille chose est tout à fait impossible. Ensuite, il ajoute « qu'il ne voit pas sur quoi reposerait l'interdiction de voir dans le feu la lumière *Aor* et la chaleur *Agni* » ; malheureusement, ce que nous avons dit et ce que nous maintenons, c'est que, si *Aor* est bien en effet la lumière en hébreu, *Agni*, en sanscrit, n'est point seulement la chaleur, mais bien le feu lui-même, à la fois lumière et chaleur ; alors, que peut bien valoir une telle réponse ? — Il y a aussi dans ce livre une curiosité que nous regretterions de ne pas signaler : dans un endroit (p. 67), le début de l'ère juive est fixé à 4000 ans avant l'ère chrétienne (ce qui est une confusion pure et simple avec l'ère maçonnique), et, dans une autre (p. 139), à 4320 ; l'auteur ferait bien de se mettre tout au moins d'accord avec lui-même ; mais ce qui est le plus fâcheux, c'est que ni l'une ni l'autre de ces deux indications n'est exacte, car ladite ère juive commence en réalité 3761 ans avant l'ère chrétienne !

Gabriel Trarieux d'Egmont — *Que sera 1938 ?* (Flammarion, Paris). Les prévisions pour la prochaine année ne sont point de notre ressort, d'autant plus qu'elles touchent forcément à un domaine, celui de la politique, que nous ne voulons aborder en aucune façon. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons de l'état actuel de l'astrologie ; le plus étonnant dans ces conditions, c'est qu'elle

donne parfois malgré tout des résultats justes, et peut-être convient-il de les attribuer pour une bonne part, comme le reconnaît l'auteur de ce livre, aux facultés spéciales de l'astrologue qui les obtient, à une sorte d'« intuition », si l'on veut, mais qu'il faudrait bien se garder de confondre avec la véritable intuition intellectuelle, qui est assurément d'un tout autre ordre. Quoi qu'il en soit, nous trouvons ici, à côté de ces prévisions, certaines considérations d'une portée plus générale, parmi lesquelles il en est qui se rapportent encore à la fameuse « Ère du Verseau » (l'auteur annonce même son intention de faire paraître un ouvrage portant ce titre, en quoi il a été devancé par M. paul le cour) : il paraîtrait que nous sommes déjà dans cette ère depuis 1793, alors que d'autres affirment pourtant qu'elle n'est pas encore commencée, voire même qu'elle ne commencera que dans quelques siècles ; il est vraiment singulier qu'on ne puisse tout au moins se mettre d'accord sur ce point ! Naturellement, il est question aussi des soi-disant « prophéties » qui ont cours à notre époque ; mais l'auteur, plus raisonnable en cela que bien d'autres, reconnaît qu'on ne doit pas les accepter toutes sans discernement, et encore bien moins les multiples commentaires qui sont venus s'y ajouter ; au sujet des « prophètes de la Grande Pyramide », en particulier, il fait preuve d'un certain scepticisme dont nous ne pouvons que le féliciter. Il consacre son dernier chapitre à Nostradamus qui, dit-il, « n'est pas uniquement astrologue », ce qui est tout à fait exact, mais en qui il veut voir surtout un « clairvoyant », ce qui l'est beaucoup moins ; en fait, il s'agit dans ce cas de la connaissance de certaines sciences traditionnelles autres que l'astrologie, bien qu'appartenant également à l'ordre cosmologique, et encore plus complètement perdues pour nos contemporains…

LES REVUES

— Dans les *Archives de Trans* (numéro d'août-septembre), M. J. Barles étudie la préparation du Livre des Constitutions de la Grande Loge d'Angleterre ; il y aurait beaucoup à dire sur la façon spéciale dont les *Old Charges* y furent utilisées… et déformées tendancieusement. Nous nous bornerons à faire remarquer que, au point de vue initiatique, les novateurs étaient fort loin de constituer une « élite », quelle que fut leur « culture » profane, et que, au lieu d'« élever le niveau intellectuel de l'ancienne Maçonnerie », ils firent surtout preuve d'ignorance et d'incompréhension à l'égard de sa tradition ; ils n'en connaissaient d'ailleurs pas tous les grades, ce qui explique aussi bien des choses ; et ils ne pouvaient certes pas « appartenir à l'Ordre des Rose-Croix », d'autant plus qu'un tel nom n'a jamais été porté authentiquement par aucune organisation.

— Dans *Atlantis* (n° de septembre), M. paul le cour étudie les *Symboles linéaires* (c'est-à-dire géométriques) ; il dit à ce sujet certaines choses qui sont justes, bien qu'assez élémentaires d'ailleurs, et d'autres qui le sont beaucoup moins ; il a parfaitement raison de dénoncer bien des erreurs et des oublis dans les interprétations les plus courantes du symbolisme, mais il lui arrive d'en commettre aussi, notamment quand il touche au symbolisme maçonnique, sur lequel il a des

idées un peu trop spéciales ! Ajoutons qu'il ne saurait y avoir de « symbolisme profane » ; qu'on dise « symbolique » ou « symbolisme », il s'agit toujours, non pas forcément d'une « science religieuse », mais en tout cas d'une science sacrée ou traditionnelle.

— Le *Speculative Mason* (numéro d'octobre) contient une étude de la devise « Liberté, Égalité, Fraternité », qui, loin d'être réellement d'origine maçonnique comme on le croit d'ordinaire, apparaît au contraire pour la première fois dans un écrit anti-maçonnique, *Les Francs-Maçons écrasés*, publié en 1747 ; elle n'en fut pas moins adoptée assez tôt par la Maçonnerie française, mais y fut prise d'abord en un sens purement spirituel, d'ailleurs conforme aux enseignements du rituel, et n'ayant rien de commun avec l'interprétation profane qui prévalut malheureusement par la suite. — Un article intitulé *Building in Harmony* donne une curieuse description de la construction d'un violon.

— Dans le *Symbolisme* (numéro d'août-septembre), sous le titre *De l'Équerre au Compas*, qui serait d'ailleurs susceptible d'un bien autre sens symbolique que celui qu'il lui donne (qu'on se rappelle ici notamment la signification du carré et du cercle dans la tradition extrême-orientale), Oswald Wirth dénonce justement, une fois de plus, l'erreur consistant à introduire dans une organisation initiatique des institutions administratives calquées sur le modèle profane ; mais, en même temps, il réédite encore la méprise courante sur le vrai sens des mots « opératif » et « spéculatif », qui pour lui ne sont guère que les synonymes respectifs d'« ouvrier » et de « bourgeois » ! Contrairement à ce qu'il semble croire, d'ailleurs, c'est déjà beaucoup que de conserver scrupuleusement et intégralement le rituel, même sans le comprendre, et cela n'a certes rien d'un « jeu », car il ne s'agit point en ce cas d'une parodie ; mais, si l'initiation, dans ces conditions, demeure simplement virtuelle au lieu d'être effective, c'est précisément en cela que la Maçonnerie moderne n'est plus que « spéculative », c'est-à-dire privée des « réalisations » que permettait l'ancienne Maçonnerie « opérative », en partie sans doute parce que celle-ci avait pour base la pratique réelle du métier de constructeur, ce qui va bien plus loin qu'on ne le pense, mais en partie aussi pour d'autres raisons relevant de la « technique » initiatique en général, et évidemment tout à fait inaccessibles aux « esprits distingués » qui organisèrent la Grande Loge d'Angleterre ; encore est-il fort heureux pour celle-ci qu'il se soit trouvé des Maçons « opératifs » qui voulurent bien, un peu plus tard, corriger, au point de vue rituélique tout au moins, les fâcheux effets de l'ignorance de ses fondateurs… — Dans un article intitulé *Les Dieux reviennent*, Albert Lantoine proteste contre l'influence de l'esprit « démagogique » de l'époque actuelle, qui se traduit en particulier, quant au recrutement maçonnique, par l'importance attribuée à la quantité au détriment de la qualité ; il croit d'ailleurs apercevoir quelques indices d'un commencement de réaction contre cette tendance, et nous souhaitons qu'en cela il ne se trompe pas… — G. Persigout étudie cette fois la devise hermétique *Visita Interiora Terrae…* (il oublie de signaler la variante *Inferiora*, qui pourtant offre peut-être une signification encore plus complète), le rapport des « rectifications » alchimiques et

des « purifications » initiatiques, et la correspondance des uns et des autres avec les éléments.